MITI BABILONESI E ASSIRI

Introduzione, traduzione e commento
di GIUSEPPE FURLANI

Volume di pp. XVI-344, XVI tavole, mm. 205×130, rilegato in tela, sopraccoperta a colori, L. 3.500

Presso i Babilonesi e gli Assiri, come presso altre nazioni antiche, i racconti mitici e leggendari avevano generalmente lo scopo di narrare le origini del mondo, dichiarare la natura dei fenomeni fisici, esporre le origini dell'umanità e della civiltà, delle città e dei templi, delle arti umane, raccontare le imprese degli dèi e le loro avventure più salienti, spiegare come e in quale modo fossero stati istituiti la religione, il servizio divino, questo o quel culto, questa o quella cerimonia; inoltre si proponevano di tessere la biografia degli eroi più famosi ed esaltare le loro gesta più notevoli.

La mitologia babilonese ed assira noi la conosciamo in parte attraverso i testi mitografici veri e propri, che hanno spesso carattere artistico e poetico, naturalmente secondo il concetto babilonese e assiro, diverso non di rado dal nostro; oppure la attingiamo a testi di tutt'altro carattere, per esempio rituali, inni di lode ed esaltazione degli dèi, scongiuri, testi magici, scritti mantici, e persino iscrizioni dei sovrani e leggi.

Giuseppe Furlani presenta, con grande accuratezza e rigore scientifico, tre dei maggiori testi mitologici babilonesi e assiri venuti finora alla luce e li accompagna con ampie introduzioni e commentari critici. Il primo è il poema dell'esaltazione del dio Marduk, l'*Enūma eliš*, ricco di episodi pur nel suo carattere unitario, che il mitografo babilonese ha composto attingendo a fonti tanto sumere quanto accade. Il secondo è la celebre *Epopea di Gilgameš*, altra insigne testimonianza del genio mitografico e poetico dei Semiti della Babilonia. Il terzo, scelto fra i testi dedicati a singole divinità, è la *Discesa di Ištar agli inferi*, uno dei più studiati e discussi dagli assiriologi dell'ultimo cinquantennio, anche per la sua larga risonanza nelle letterature antiche e moderne.

MITI BABILONESI E ASSIRI

SANSONI - FIRENZE

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E COMMENTO DI

GIUSEPPE FURLANI

INDICE GENERALE

LA DISCESA D'IŠTĀR AGLI INFERI

AVVERTENZA

Dei tre testi mitologici babilonesi e assiri pubblicati in traduzione, con introduzioni e note, in questo volume il primo, l'*Enūma eliš* o *Poema dell'esaltazione di Marduk*, è una nuova edizione, ampliata nel testo tradotto ed aggiornata ed in parte modificata nell'introduzione e nelle note, della versione da me resa di pubblica ragione nel 1934 a Bologna pei tipi dell'editore Nicola Zanichelli sotto il titolo *Il Poema della Creazione* (*Enūma eliš*); essa formava il volume 6 dei *Testi e Documenti per la Storia delle Religioni* divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni.

Dell'*Epopea di Gilgameš* e della *Discesa d'Ištār agli inferi* si dà qui per la prima volta una traduzione italiana secondo criteri scientifici.

Nella correzione delle bozze mi è stato di grande aiuto Giorgio Castellino, professore incaricato di assiriologia ed archeologia orientale nell'Università di Roma. Mi è grato esprimergli qui i miei piú vivi ringraziamenti per l'aiuto prestatomi.

Per lo stesso motivo la mia riconoscenza va pure a Sabatino Moscati. Ringrazio ancora il Dott. G. Garbini per aver controllato le indicazioni dei due indici.

Spero che non mi sia sfuggita nessuna pubblicazione importante, utile sia per la ricostituzione dei testi sia per l'interpretazione esatta dei tre scritti mitologici. Alcune pubblicazioni, d'altronde di poco valore, mi sono state inaccessibili. Ho preso in riguardo le pubblicazioni fino alla fine del 1956.

GIUSEPPE FURLANI

INTRODUZIONE

Come presso altre nazioni, più primitive o meno primitive dei Babilonesi e Assiri, anche presso questi i racconti mitici e leggendari avevano l'intento di narrare e spiegare le origini dell'universo e del mondo, di dichiarare la natura di vari fenomeni fisici, di narrare le origini dell'umanità e della civiltà umana, delle città e dei templi, delle arti umane, come l'agricoltura e l'architettura, di spiegare i fenomeni della vita e della morte, delle morìe, della peste e della guerra, di raccontare le vite degli dèi o i loro tratti più salienti, di spiegare come una divinità sia pervenuta ad una posizione preminente nel pantheon, come sia stato costituito il potere regale, come e in quale modo sono stati creati la religione, il servizio divino o questo o quel culto, questo o quell'atto religioso, questa o quella cerimonia; inoltre si proponevano di tessere la biografia degli eroi più famosi ed esaltare le loro gesta più notevoli.

I Babilonesi e Assiri hanno avuto grande numero di miti e leggende, fondati per buona parte su quelli dei Sumeri, nazione della Mesopotamia meridionale che li ha preceduti nella storia e nella civiltà, alla quale ultima essi hanno attinto a piene mani, cosicché si può dire che tutta la civiltà babilonese e assira, e in primo luogo la religione, si erge sopra un ricco sostrato sumero. Dei numerosi miti sumeri la sumerologia dei nostri giorni viene scoprendo col progredire degli studi sempre nuovi testi. Dall'esame comparativo della versione sumera e di quella babilonese dei miti e delle leggende emerge chiaramente che la posizione dei mitografi di Babilonia rispetto a

quelli di Sumer non è stata sempre la stessa: in qualche caso essi hanno semplicemente tradotto in accado, piú o meno esattamente, il testo sumero, talvolta lo hanno raffazzonato e qualche volta vi hanno apportato profonde modificazioni, introducendovi tratti estranei alla mentalità sumera, semitizzandolo in un certo senso. Infine va menzionato un altro caso: il mitografo babilonese ha composto un testo, vasto e ricco di episodi ma unitario, attingendo a varie fonti, tanto sumere quanto accade e producendo un'opera letteraria di grande pregio, come sono il poema dell'esaltazione o dell'apoteosi di Marduk (*l'*Enūma eliš) *e l'*Epopea di Gilgameš, *tutte e due opere del genio mitografico e poetico dei Semiti della Babilonia.*

La mitologia e mitografia babilonese ed assira noi attingiamo a testi mitografici veri e propri, i quali si propongono dunque esplicitamente di narrare un mito, e questi testi rivestono spesso carattere artistico, poetico, dico artistico, poetico secondo il concetto babilonese e assiro, diverso non di rado dal nostro occidentale; oppure la attingiamo a testi di tutt'altro carattere, per esempio a rituali, ad inni in lode ed esaltazione degli dèi, a scongiuri, a testi magici, a scritti mantici, e persino ad iscrizioni dei re del paese e a leggi. Allusioni a miti, le quali sono talvolta difficilmente rilevabili e spiegabili, noi possiamo trovare in qualsiasi genere di scritti.

L'epoca della mitografia è stata preceduta da un'altra epoca nella quale i miti e le leggende soltanto si narravano, e questi passavano quindi di bocca in bocca. Comunque noi attingiamo sempre a testi scritti e non sappiamo affatto quando si cominciò ad affidare i miti alla scrittura, come ignoriamo affatto quali miti portassero con loro nella valle dell'Eufrate e del Tigri quelle schiatte semitiche che in progresso di tempo vi penetrarono sia per lenta infiltrazione sia guerreggiando a mano armata.

*Dai testi babilonesi e assiri venuti finora alla luce e interpretati resulta che le origini dell'universo, di tutto ciò che la terra contiene e dell'umanità formavano oggetto di un numero cospicuo di miti. Il Libro V dell'*Enūma eliš *sembra essere stato il testo piú lungo e particolareggiato concernente questo argomento. Le altre versioni della formazione del mondo sono piú brevi e presentano una grande*

varietà rispetto alle divinità che lo crearono e al modo come lo fecero. Lo stesso è da dire circa i miti sulla formazione del primo uomo.

Tra i testi dedicati a singole divinità vanno rilevati i miti concernenti la dea Ištār: quello della Discesa di Ištār agli inferi *e* Il poema di Ṣaltum e Agušaia.

Un testo descrive come Nērgal divenne il marito di Ereškigal, regina dell'inferno, e quindi re del regno tenebroso: Nērgal ed Ereškigal. *L'attività di Era, divinità della peste, delle morìe, della guerra e della distruzione e figura molto affine a Nērgal, col quale venne identificato, è descritta con colori vivaci nel* Mito di Era.

Il Mito di Adapa *spiega per quale strana circostanza questo sacerdote di Ea ad Eridu non conseguì l'immortalità: suo padre Ea, il grande consigliere degli dèi, gli diede un consiglio sbagliato, proprio lui che agli dèi ha sempre dato, come emerge da numerosi testi, ottimi consigli.*

Il Mito di Etana *culmina nella salita di questo pastore e re al cielo, aggrappato ad un'aquila, in cerca della pianta del parto, e nella sua caduta in terra.*

Vanno rilevati ancora il Mito di Zū e Lugalbanda, *quello di* Ea e Atarḫasīs, *e il* Mito di Tamūz, *divinità sumera della fecondità e della vegetazione, mito che si diffuse in tutta l'Asia occidentale antica ed era noto pure ai Greci.*

Ma i Babilonesi e Assiri hanno avuto ancora parecchi altri miti dei quali sono venuti alla luce soltanto pochi frammenti, mentre altri non ci sono ancora noti.

BIBLIOGRAFIA

G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, 1-86, una bibliografia dei miti fino al 1928 si trova nelle pp. 76-86; P. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, « Mana »: Introduction à l'Histoire des Religions Orientales, II, Paris 1945, 1-330, sulla mitologia le pp. 299-330; P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907; P. JENSEN, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, Keilinschriftliche Bibliothek, VI, 1, Berlin 1900; G. FURLANI, *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze 1954; E. A. SPEISER, *Akkadian myths and epics* in J. B. PRITCHARD, *Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, p. 60-119.

L'ENŪMA ELĪŠ

NOTA INTRODUTTIVA

Ai 4 del mese di Nisānu, nel quarto giorno della grande festa di capodanno a Babele [1], festa piú grande di tutto il ciclo annuale religioso, alla quale traevano da tutte le parti del paese numerosi pellegrini per prender parte all'esaltazione del dio nazionale della Babilonia, verso sera, quando erano già finite le cerimonie della giornata, dopo il piccolo pasto della fine del giorno [2], *arki quttinnu ša qiṣ ūmi*, il gran sacerdote, *urigallu*, del primo tempio della città, Esagil, recitava davanti al Signore, Bēlu, ossia Marduk [3], il poema dell'esaltazione di questo dio, poema detto dai Mesopotamici *Enūma eliš, quando di sopra*, dalle due sue parole iniziali [4], dal prin-

---

[1] Sulla grande festa di capodanno a Babele, durante la quale Marduk andava in solenne processione da Esagil, il suo tempio in città, al tempio fuori le mura, chiamato *bīt akītu*, e probabilmente si rappresentava altresí qualche dramma sacro della morte e resurrezione di Bēlu o Bēl (Marduk), si v. specialmente S. A. PALLIS, *The Babylonian akītu festival*, « Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab », Historisk-Philologiske Meddelelser, XII, 1, København 1926, nonché G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, dove si troverà tutta la letteratura in merito.

[2] Gli dèi mesopotamici prendevano quattro pasti al giorno, il grande e il piccolo della mattina e il grande e il piccolo della sera, cosí all'epoca dei Seleucidi. Sui pasti giornalieri degli dèi all'epoca dei Seleucidi v. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, Udine [1940], 1-68, e *Religione*, II, 311-313.

[3] FR. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris 1921, dal rituale di capodanno, 279-284, p. 136.

[4] Il titolo che i Mesopotamici davano alle loro composizioni lette-

cipio alla fine, *ištu rīšišu adī qītišu*. Durante la solenne recitazione del poema mitico la tiara del dio del cielo Anu e il trono del dio della terra Enlil restavano coperti[1].

Quest'ultima circostanza dinota in modo molto chiaro la grande importanza che aveva la recitazione dell'*Enūma eliš* e l'intenso potere religioso che se ne sprigionava, se persino gli emblemi dei due grandi dèi della triade cosmica dovevano restare coperti per non offuscare neppure in minima misura il grande atto dell'esaltazione del dio nazionale. Infatti lo scopo della recitazione era anzitutto questo: narrare, render ben note a tutti le grandi gesta del dio Marduk, inneggiare al modo come egli da figlio giovanetto e insignificante di Ea era riuscito per il suo grande valore a conquistarsi il primo posto nel pantheon babilonese[2], e con ciò motivare in certo senso la celebrazione della festa. È naturale assumere che nella Mesopotamia antica si sia recitato in tutti i templi maggiori degli dèi durante le grandi loro sagre il racconto mitico della vita avventurosa e mirabile del dio stesso, delle sue lotte vittoriose, dei suoi miracoli, dei suoi trionfi. Con questa recitazione si facevano quasi rivivere i tempi meravigliosi degli atti

rarie, segnatamente quando trattavasi di poesie, era tolto dalle prime parole dell'opera o serie. Perciò la cosiddetta *Epopea di Gilgameš* era chiamata dai Babilonesi e Assiri *Ša nagba imuru*, «Colui che ha visto tutto».

[1] L'*Enūma eliš* aveva durante la festa di capodanno la stessa funzione che ogni inno al dio aveva durante le cerimonie nel tempio. Il poema è anche un grandioso inno, nel quale sono inseriti abbondantissimi brani biografici del dio. Ricordando al dio le sue gesta preclare, lo s'invita a fare di nuovo qualcosa di grandioso in favore di chi recita l'inno. Il dio che ha salvato gli dèi suoi compagni dagli esseri maligni vorrà di certo salvare ora i suoi fedeli! Cfr. inoltre Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, 2, Bologna 1935, 91-97 e 101-103.

[2] Sulla carriera di Marduk da dio secondario a divinità nazionale della Babilonia si veda Furlani, *Religione*, I, 200-201. Ivi, a p. 200, va cancellata l'osservazione che faccio sul *Bēl lābiru*, preteso nome di Enlil di Nippur, perché è oramai fuori dubbio che tale nome non è mai stato portato da Enlil, come osservo nella n. 27. Sul Signore di Babele, Marduk, si cfr. E. Unger, *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1932, 207-211. Non tutti sono d'accordo sull'ascesa di Marduk, cfr. A. Schott, *Die Anfänge Marduks als eines assyrischen Gottes*, «Zeitschrift für Assyriologie», XLIII, 318-321.

del dio, quando piú fortemente si era fatta sentire la sua attività divina, ritornavano quasi le epoche primitive, e tutti ora le rivivevano, quando gli dèi esplicavano in modo sí meraviglioso le loro attività superne. Tanto piú lo si faceva nella città di Babele, nel grandioso tempio Esagil del dio Marduk, trattandosi dell'esaltazione del dio nazionale di tutto il paese, di quel dio che, innalzato ai fastigi del pantheon dalla nuova schiatta di dominatori semitici, riassumeva in sé tutto il potere e tutto il prestigio dell'intero paese. E poi ancora conveniva ricordare al dio proprio durante la sua festa, quando era in vena di grazia, le sue gesta preclare, perché ai potenti è sempre bene fare dei complimenti: quando se ne avrà bisogno, e i Babilonesi avevano tanto bisogno della benevolenza delle loro divinità, il loro cuore sarà piú facilmente propenso a soddisfare i desideri di quelli che a loro si rivolgono.

Che cosa era dunque l'*Enūma eliš*, la cui solenne recitazione costituiva un'importante cerimonia della festa annuale nel quarto giorno di Nisānu?

L'*Enūma eliš* è un poema babilonese e assiro, cioè tramandatoci tanto in redazioni o edizioni babilonesi quanto in assire, in sette tavole o canti, che narra l'esaltazione del dio nazionale della Babilonia Marduk a figura piú importante del pantheon babilonese[1]. Il suo scopo è di spiegare come Marduk divenne il piú potente e grande dio, per effetto di quali gesta prodigiose egli fu eletto dagli dèi, suoi compagni, a re del pantheon. Per fare questo compiutamente l'anonimo autore del poema si rifà, secondo buona tradizione paleorientale[2], dalle origini delle cose, dal tempo quando non esistevano che soltanto tre esseri divini, l'Abisso (Apsū), l'Oceano (Tiāmat, femminile) e il loro figlio, lo Scroscio (Mummu), sorto dal loro confluire e confondersi, poi, narrando le generazioni successive degli dèi, arriva fino alla nascita di Marduk, racconta

[1] La costruzione dell'universo e la formazione dell'uomo, onde il poema suole chiamarsi *Il poema della creazione*, non è in realtà che un episodio del tutto secondario. Piú esatto sarebbe quindi il titolo *Il poema dell'esaltazione di Marduk* o semplicemente *Il Poema* o *L'Epopea di Marduk*.

[2] Questa è già tradizione sumera.

di un incidente alquanto futile sorto tra le generazioni degli dèi giovani e Apsū e Tiāmat, tocca poi dell'inimicizia sorta tra le due schiere di divinità, degli dèi buoni e di quelli cattivi, descrive il conflitto resosi inevitabile tra Tiāmat e il giovane campione degli dèi Marduk, conflitto conchiusosi col trionfo del dio del bene sopra il mostro Tiāmat, quintessenza del male, colla sua elezione a re di tutti gli dèi, colla edificazione da parte sua di tutto l'universo, del mondo, degli esseri e di tutte le cose, e colla riorganizzazione del pantheon. Il poema finisce con un inno ai cinquanta nomi di Marduk.

L'*Enūma eliš* è dunque la forma poetica letteraria — forse non l'unica forma — che i Babilonesi e Assiri hanno dato al mito dell'esaltazione del dio nazionale. Ancorché da nessun altro testo babilonese o assiro resulti finora che nella Mesopotamia antica il mito dell'esaltazione di Marduk abbia trovato espressione poetica letteraria ancora in qualche altro testo [1], non abbiamo nessuna ragione di dubitare che accanto alla versione rappresentata dall'*Enūma eliš* si avessero in paese ancora altre versioni piú o meno simili, piú o meno affidate alla scrittura. Colla creazione del poema il mito dell'esaltazione acquistò una sua forma, per cosí dire, definitiva, la quale avrà di certo fatto scomparire le eventuali altre versioni che saranno circolate nelle scuole teologiche dei sacerdoti e probabilmente anche in cerchie piú vaste di fedeli del dio Marduk.

Sull'autore del grandioso poema non possiamo dir nulla, poichè nei numerosi testi mesopotamici in caratteri cuneiformi finora resi di pubblica ragione non se ne trova notizia alcuna, e probabilmente non se ne troverà mai, avendo annesso i Babilonesi pochissima o nessuna importanza alla proprietà letteraria e all'appartenenza delle opere di letteratura a questo

[1] Si avevano bensí altri testi che contenevano miti del dio nazionale, ma questi concernevano segnatamente la sua morte e resurrezione, S. LANGDON, *The Babylonian epic of creation*, Oxford 1923, 29-56, e *New fragments of the commentaries on the ritual of the death and resurrection of Bel*, « Journal of the Royal Asiatic Society », 1931, 111-116. Su tutto il problema cfr. altresí W. PAULUS, *Marduk Urtyp Christi?*, « Orientalia », 29, Roma 1928.

o a quell'artista, come non si sono parimente mai curati di tramandare ai posteri i nomi dei loro piú celebri scultori, intagliatori di bassorilievi e sigilli, pittori, e costruttori di palazzi e templi.

Poco informati siamo altresí sul tempo esatto di composizione dell'epopea. Non siamo in grado che di fissare anzitutto, alquanto alla larga, il termine *ante quem*. Il re cassita Agum II, circa 1480 a. C., che è stato il nono re della dinastia dei Cassiti, predecessore di Kurigalzu I, fa menzione in una sua iscrizione [1] del restauro da lui fatto eseguire delle statue di Marduk e di sua moglie Ṣarpanītu ed osserva che sui battenti delle porte d'entrata del tempio di queste divinità ha fatto ritrarre anche vari mostri, i cui nomi, ad eccezione di uno solo, sono identici a quelli dei mostri creati da Tiāmat, addotti nell'epopea nella Tavola I, vv. 140-143. È probabile quindi che il poema sia anteriore all'epoca di questo re. È chiaro poi senz'altro che il poema non può essere stato scritto prima dell'epoca della prima dinastia di Babele, che va dall'anno 1806 all'anno 1507 circa a. C., poiché è stata questa dinastia a fare della città di Babele la capitale del nuovo regno e quindi del dio locale, che era Marduk, il dio nazionale. Sorgeva perciò la necessità di motivare dal punto di vista religioso la promozione del dio locale a dio nazionale. Cosí fu ideato il nuovo mito, ed in conseguenza di questo fu composto il poema dell'esaltazione del dio. L'*Enūma eliš* è stato quindi di certo composto durante l'epoca della prima dinastia [2].

Con questa assunzione sembrano stare in contraddizione alcuni fatti, che non riusciamo ancora a spiegare in modo soddisfacente: nessun re babilonese fa mai menzione dell'*Enūma eliš* o allude ad esso, e nelle iscrizioni babilonesi non ricorrono mai frasi e modi di dire eguali o simili a quelli che frequentemente ricorrono nel poema, i quali invece riscon-

[1] L. W. KING, *The seven tables of creation*, I, London 1902, LXXX, dice non dopo l'anno 2000 a. C.

[2] Nel periodo della prima dinastia di Babele dice il LANGDON, *Epic*, 10. Alla stessa epoca lo fa risalire A. HEIDEL, *Babylonian Genesis*, edizione del 1951, 14.

triamo spesso nelle iscrizioni dei re assiri del periodo dei successori del re Sargon II di Assiria, dei cosiddetti Sargonidi [1]. Se esaminiamo poi attentamente la fraseologia del nostro poema ci accorgiamo che essa combina molto esattamente con quella delle iscrizioni proprio di questi re [2]. Inoltre nelle opere d'arte assire di questo periodo, segnatamente nei sigilli cilindrici, troviamo raffigurate scene che riproducono, sembra, anzi qualcuno ha sostenuto in modo indubbio, scene che illustrano il conflitto tra Marduk e Tiāmat, poiché si assume da parte di molti studiosi che questa ultima divinità avesse la forma di un drago. Tali scene non si vedono quasi mai in cilindri babilonesi delle epoche anteriori, ed è d'altronde molto incerto se qualche cilindro babilonese contenga veramente descrizioni di qualche altro episodio del poema. È facile poi vedere che il contenuto della Tav. V e il carattere intensamente astrale del poema non possono rispecchiare che il pensiero mesopotamico di dopo l'anno 1000 a. C., ancorché la conoscenza meno buona che abbiamo delle epoche babilonesi anteriori a questo anno rispetto ai periodi corrispondenti e posteriori dell'Assiria c'inducano ad essere prudenti nei nostri giudizi. Da queste varie considerazioni si potrebbe esser indotti ad assumere che la redazione neoassira del poema, intendo dire quella di Ninive, non possa essere stata composta che dopo l'anno 800: infatti la metà circa delle parole composte colla desinenza in *-īš*, le quali sono avverbi, che si trovano nelle iscrizioni reali accade e nell'*Enūma eliš* si riscontrano soltanto nelle iscrizioni reali del tempo di Tiglatpileser III, 745-727 a. C. Essa potrebbe esser sorta al piú tardi attorno all'anno 730, forse negli anni 729-730, quando Tiglatpileser III fu vero re anche della Babilonia [3]. Essa non

[1] Queste osservazioni sono giustamente fatte da A. SCHOTT, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften*, « Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft », XXX, 2, Leipzig 1926, 123-128.

[2] Per le allusioni al poema presso i re assiri v. SCHOTT, *Vergleiche*, 126, n. 2. Presso i Sargonidi ricorre altresí la scrittura *TI.AMAT*, che si riscontra nel poema. Nessun re babilonese allude espressamente al poema.

[3] SCHOTT, *Vergleiche*, 127, n. 1.

sarebbe stata fatta in Babilonia e potrebbe essere stata composta da un poeta assiro, dopo che il re dell'Assiria ebbe ottenuto il dominio sopra la Babilonia. Queste deduzioni si basano però interamente sulla fraseologia, criterio questo non del tutto attendibile [1]. Tuttavia è certo che esisteva anche una redazione paleobabilonese, poiché ne sono venuti alla luce alcuni frammenti.

Delle varie redazioni dell'*Enūma eliš* si sono trovati finora frammenti che appartengono senza dubbio a quattro redazioni, una paleobabilonese, una neobabilonese, una piú o meno medioassira e una neoassira.

Che esisteva una redazione paleobabilonese è dimostrato dai ritrovamenti nelle rovine di Kiš. Ma saranno di certo esistite ancora altre redazioni paleobabilonesi.

La redazione neobabilonese è scritta in scrittura neobabilonese e i suoi frammenti sono venuti alla luce a Sippar e forse anche ad Agade. I frammenti si conservano ora nel Museo Britannico [2].

Nella biblioteca palatina di Ninive è stata trovata la redazione neoassira, composta all'epoca dei Sargonidi. Anche questi frammenti, abbondanti, si conservano nel Museo Britannico. Di questa redazione, che si suole chiamare ninivita, si sono avvalsi il suo primo editore, G. SMITH, e L. W. KING per la sua edizione monumentale del poema; essa dà all'eroe del poema il nome babilonese di Marduk, quantunque sia di origine assira, almeno per quanto riguarda la sua scrittura e la fraseologia, se il criterio della fraseologia può essere un criterio pienamente valevole.

Una redazione assira piú antica è quella che è stata trovata in frammenti nelle rovine della città di Aššūr, antica capitale dell'Assiria anteriore a Ninive; la si potrebbe chia-

[1] Che le deduzioni linguistiche e fraseologiche dello SCHOTT non sono del tutto attendibili è stato dimostrato da W. von SODEN, *Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen*, « Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete », XL (1931), 160-227, e XLI (1933), 90-183, pp. 102-130.

[2] La maggior parte dei frammenti proverrà dalle rovine di Sippar e forse anche di Agade, LANGDON, *Epic*, 6.

mare medioassira, essendo indubbiamente piú antica di quella neoassira, e questo è dimostrato pure dalla sua scrittura; essa diverge non poco in qualche punto dalla neoassira e sostituisce al nome di Marduk quello di Aššūr, dio nazionale dell'Assiria [1].

I primi frammenti del poema sono stati trovati da A. H. LAYARD, H. RASSAM e G. SMITH tra gli anni 1848 e 1876 nelle rovine di Ninive. I ritrovamenti di Kiš furono fatti nell'inverno 1924-1925, quelli di Uruk durante la campagna di scavi 1928-1929. Altri frammenti furono acquistati nel commercio antiquario, e non si può quindi stabilire quando e dove vennero alla luce. Dai vari frammenti l'epopea è stata ricostituita al giorno d'oggi quasi per intero, tranne nella Tav. V, che è ancora ai nostri giorni alquanto mutila.

Siccome di questo poema non ci è stata conservata del tutto integra neppure una sola tavola, i suoi vari editori sono stati costretti a fare vera opera, quasi, di mosaicista ed a comporne il testo, in non poche parti ancora del tutto mancante o gravemente lacunoso, pazientemente coi vari frammenti, qualche volta contenenti anche soltanto una parola o magari soltanto qualche sillaba, combinando le varie redazioni allo scopo di ottenere un testo integro [2]. Molti passi si sono dovuti integrare ricorrendo talvolta a passi paralleli o simili, ma gli studiosi non sempre sono andati d'accordo nelle integrazioni, e da questo fatto sono derivate interpretazioni discordanti e quindi traduzioni diverse di non molti passi, anzi non di rado sí diverse da far dubitare il lettore che si tratti dello stesso testo. Altre difficoltà di traduzione derivano dalla concisione del testo e dall'uso particolare del vocabolario, cosicché bisogna ammettere che siamo ancor molto lontani da una interpretazione sicura del poema.

[1] Su questa sostituzione si v. H. ZIMMERN, *Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos*, « Festschrift Hommel », I, 213-225. Su Aššūr v. FURLANI, *Religione*, I, 207-212; Kn. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, « Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica », VII, Helsinki-Leipzig 1938, 265-268; s. v. *Aššur* (EBELING) in « Reallexikon der Assyriologie », I (1929), 196-198.

[2] Nell'edizione di A. DEIMEL, « *Enuma eliš* » *sive epos babylonicum de creatione mundi*, Roma 1912, persino nella stessa riga si trovano scritture con caratteri babilonesi accanto a parole scritte con caratteri assiri.

Abbiamo già osservato che non si può affatto escludere che qualche composizione in lingua babilonese inneggiante alla grandezza di Marduk e forse colla descrizione di qualche suo conflitto e trionfo sopra un mostro — non c'era, si può dire, dio di qualche importanza dell'Asia occidentale antica del quale non si narrasse la vittoria sopra un formidabile e orrendo mostro — esistesse ancora prima della prima dinastia babilonese, quando Marduk era il dio locale di Babele, capitale di una provincia della Babilonia, e che la si recitasse a Babele durante la grande sagra annuale del dio. Comunque sia di ciò, per ora almeno non ne sappiamo nulla.

È certo però che l'*Enūma eliš* rispecchia in non pochi tratti racconti e scritti mitologici di quella nazione che precedette i Babilonesi nella Mesopotamia meridionale e la cui civiltà ha agito sí profondamente su quella posteriore dei Babilonesi, intendo parlare dei Sumeri, popolo dotato di fervida fantasia mitologica, non poche composizioni mitologiche in lingua sumera del quale sono state investigate, pubblicate e tradotte negli ultimi decenni in primo luogo dal sumerologo statunitense S. N. KRAMER. È certo che il nostro poema nei suoi tratti piú generali si modella sopra un altro racconto piú antico, con un episodio centrale che descriveva il conflitto vittorioso con un mostro forse in forma di drago o serpente, racconto che deve aver avuto per eroe Enlil di Nippur oppure suo figlio Nimurta, il primo dei due la divinità piú potente e preminente del pantheon sumero prima dell'avvento di Marduk [1]. La circostanza che Marduk ha sostituito in parecchi rapporti l'antico dio della terra e della tempesta Enlil e il fatto che nell'*Enūma eliš* questo dio è appena menzionato ci fa supporre che tutto il racconto del poema segua piú o meno fedelmente un racconto piú antico, avente come figura centrale quella precisa di Enlil. È possibile che nell'antica Babilonia per cosí dire prebabilonese, dunque sumera, abbia avuto corso anche una antica descrizione dell'esaltazione del dio Nimurta, dio della guerra e della battaglia, figlio di Enlil

[1] Su Enlil si cfr. segnatamente F. NÖTSCHER, *Ellil in Sumer und Akkad*, Hannover 1927; TALLQVIST, *Götterepitheta*, 295-303.

a Nippur e dio prepotente per eccellenza. Non andremo errati se assumeremo che anche Ningirsu di Lagaš o Zababa di Kiš, figure divine corrispondenti a Nimurta [1], abbiano potuto fornire materia per un poema della loro esaltazione. Ma con questo cominciamo già ad abbandonare il terreno solido dei fatti per lasciarci adescare dal sottile fascino delle ipotesi, quantunque ipotesi ragionevoli, corrispondenti a quanto sappiamo di sicuro e consono a quanto ci dicono i numerosi testi mitologici sumeri pubblicati negli ultimi anni.

L'esame della possibilità di uno o piú prototipi, certamente sumeri, ma forse anche semitici, dell'*Enūma eliš*, cioè di composizioni poetiche che contenevano l'esaltazione di un dio a divinità suprema e descrivevano la sua preistoria, per cosí dire, la sua nascita, il suo conflitto con un mostro, la sua vittoria sopra di esso, la sua esaltazione e la costruzione dell'universo e di tutti gli esseri, ci conduce all'esame di un'altra questione importante, vale a dire delle fonti del poema, di scritti letterari che corrispondessero per il loro contenuto a singole parti del poema. Questa questione non è meno difficile a risolvere di quella del prototipo, perchè, finora almeno, non si è trovata nemmeno una traccia di testi che abbiano potuto esser incastonati ed inseriti dall'autore nella sua composizione. Se vogliamo sorprendere l'autore nell'atto stesso, per cosí dire, della sua composizione o compilazione, dobbiamo interrogare il poema stesso, ed ognuno sa quanto difficile sia ad arrivare a conclusioni certe quando si tratti di basarsi su delle impressioni estetiche, poiché lo stesso fatto può da uno esser riguardato quale una stonatura nella composizione, mentre un altro ne trova una ragione plausibilissima e vede l'opera della mano sapiente ed abile del compilatore là dove il primo non riesce che a vedere una brutta ed ingenua sutura oppure una contraddizione o uno smaccato doppione che ci rivela in modo sorprendente i meandri sotterranei del lavoro compilatorio. In generale si può dire che i critici finora non sono arrivati a conclusioni molto

[1] Tutti questi sono dèi della guerra e rappresentano su per giú lo stesso tipo di divinità maschile, sopra di essi si cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, e DEIMEL, *Pantheon Babylonicum*, Romae 1914, sotto i loro nomi.

incoraggianti e convincenti in merito alle fonti dell'*Enūma eliš*, segnatamente per una certa meccanicità ed esteriorità del metodo impiegato.

Qualche critico ha creduto di poter notomizzare tutto il poema nelle sue molte e varie parti costitutive, stabilire esattamente le varie versioni dalle quali fu composto e rilevare in non pochi punti anche l'opera del redattore [1]. Ma con ciò egli non ha fatto che sbocconcellare irrimediabilmente tutto il testo e generare nell'attento lettore la profonda convinzione che il suo tentativo è fallito. Ed inoltre ha annesso troppo poca importanza al fatto incontestabile che dal punto di vista della lingua in cui è scritto, lingua epico-innica, l'*Enūma eliš* è assolutamente unitario [2]. Comunque, stimiamo nostro dovere riassumere brevemente tale tentativo, interessante anche per il fatto che esso rappresenta una, purtroppo, meccanica applicazione del già abbastanza meccanico metodo che è in uso per stabilire le fonti dei primi libri dell'Antico Testamento.

Stabilito che Marduk ha usurpato nel poema il posto di un dio piú antico, che era Enlil di Nippur, e che i sacerdoti babilonesi furono costretti dall'elevazione di Marduk ad attribuire a questo dio anche l'atto di maggior potenza di Enlil, il debellamento di Tiāmat, il nostro critico crede di poter discernere nella trama della nostra epopea per lo meno tre diverse versioni, la nippuriana, la babilonese e la eridiana, cosí chiamate dal luogo dove sarebbero sorte e sarebbero state redatte. È molto verosimile però che accanto a queste tre ne esistessero ancora altre tre, una qingiana, una mummiana e una ummuḫuburiana. Nella versione eridiana, che aveva per eroe Ea, non interveniva il nostro Tiāmat. Esisteva una versione secondo la quale Mummu era figlio di Apsū, come ci narra Damascio [3]. Le righe I, 3-4, rappresen-

[1] Intendo parlare di M. JASTROW, *On the composite character of the Babylonian creation story*, « Festschrift Nöldeke », 969-982.

[2] VON SODEN, *Dialekt*, « Zeitschrift für Assyriologie », XLI (1933), 169-170.

[3] Damascio dice che Mummu, *Μωυμις*, era il figlio di Apsū e Tiāmat, il mondo intelligibile, cfr. FURLANI *Religione*, II, 14.

terebbero quindi un tentativo di combinare insieme i tre esseri simbolizzanti l'acqua primiera. Il nostro critico crede inoltre di poter stabilire quali versi vanno ascritti al redattore che ha combinato le varie versioni. La conclusione dell'esame della composizione dell'*Enūma eliš* conduce il nostro critico ad affermare che esso è la combinazione di cinque versioni. Questo sarebbe provato dal fatto che Apsū, Mumu, Tiāmat e Qingu sono in realtà sinonimi, e ciascuno apparterrebbe ad una versione separata, combinata poi nella redazione babilonese di Marduk. Basta osservare la debolissima motivazione — la quale ha altresí il difetto di essere estremamente meccanica e una brutta copia del criterio di divisione dei primi libri dell'Antico Testamento secondo i due diversi nomi dati al dio d'Israele — che il critico mette in giuoco per stabilire le presunte diverse redazioni, per scorgere tutta la fallacia delle sue ulteriori deduzioni e radicare nello studioso il profondo convincimento che le cose non stanno proprio cosí come sono state prospettate dal troppo affrettato indagatore. Prima di passare ad un'altra analisi proposta recentemente, ma con ben altro fondamento, dobbiamo ancora osservare col nostro critico che l'interpretazione del mito stesso, rappresentato dall'*Enūma eliš*, non è affatto toccata dal carattere estremamente composito dell'epopea babilonese: il combattimento tra gli dèi e il mostro o i mostri ha carattere certamente astrale, e forse anche cosmico, e potrebbe per esempio simbolizzare il succedersi o il conflitto delle stagioni come si manifesta nella natura. Questa osservazione del critico è esatta: dobbiamo distinguere tra il poema e il mito che sta a base o dietro il poema. Ma di ciò diremo ancora piú avanti.

Questa distinzione non siamo però sempre in grado di fare. Siccome non conosciamo finora nessun testo, né sumero né accado, del quale possiamo dire con sicurezza che sia stato una delle fonti del poema, testo cioè abbastanza vicino a qualche parte del poema da farci necessariamente assumere che sia stato a conoscenza dell'autore dell'*Enūma eliš*, dobbiamo fare spaziare il nostro sguardo piú in là e far entrare nel campo del nostro esame tutti quei testi, sia sumeri sia

accadi, che offrano tratti paralleli, simili, di argomento affine alle idee contenute nella nostra epopea.

Tali testi si presentano al nostro esame abbondanti, segnatamente per quanto riguarda il tema della costruzione dell'universo e della formazione dell'uomo. Tanto i Sumeri quanto gli Accadi raccontavano parecchie leggende sul modo in cui uno o piú di uno degli dèi fabbricarono da materia già variamente esistente la terra colle sue varie formazioni, gli esseri viventi, l'uomo, ed in genere tutto ciò che esiste. Di parecchie divinità anzi si esaltava l'attività produttrice, fattrice, formatrice, creatrice. Si aveva un mito che raccontava qualmente Nudimmud ossia Ea formò l'oceano, staccò un pezzo d'argilla e creò il dio del mattone, la canna e la foresta, vari altri dèi degli artieri, ed infine il gran sacerdote degli dèi, il re per adornare i santuari degli dèi, ed infine gli uomini per i riti sacri [1]. Un racconto sumero diceva che quando Anu, Enlil ed Ea stabilirono la falce lunare, formarono anche le figure del cielo e della terra [2]. Una storia parimente sumera della formazione divide l'atto della creazione in fasi, dalla creazione della terra a quella del raccolto, e cosí via [3]. In una composizione sumera che tratta del diluvio si hanno alcune poche righe d'introduzione che toccano della formazione dell'uomo e degli animali e della fondazione delle prime città [4]. Un altro mito presenta Marduk quale creatore. Questo mito dimostra alcune affinità abbastanza strette col nostro poema. Esso comincia col dichiarare che quando la casa santa, la casa degli dèi, non era stata ancora fatta in un luogo santo, nessun albero era ancora stato formato, nessun mattone esisteva ancora, nessuna città e nessuna casa era stata ancora costruita, Nippur ed Ekur, Uruk ed Eanna non esistevano ancora, tutto era mare. Allora fu costruita Eridu, fu fatto Esagil, fu creata Babele. Marduk formò gli Anunnaki, intrec-

---

[1] FURLANI, *Religione*, II, 15; *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze 1954, 58-59.

[2] FURLANI, *Religione*, II, 15.

[3] FURLANI, *Religione*, II, 20.

[4] FURLANI, *Religione*, II, 23.

ciò una stuoia sopra l'acqua, vi versò sopra della polvere, la frammischiò con della creta. Per far abitare gli dèi in una dimora Marduk creò l'umanità. Poi creò gli animali del deserto, l'erba, le canne e le foreste, la vacca, il vitello, la pecora, l'agnello, i giardini, gli alberi. Poi fece gli stampi per i mattoni, costruí le case e le città, radunò la gente, fece Nippur e Uruk coi loro templi [1]. Un testo assiro narra come quando gli dèi produssero il bestiame, le greggi e le genti sorse Ninigiazag ossia Ea e produsse due piccoli esseri nella folla dei viventi [2]. Secondo uno scongiuro Anu sarebbe stato il demiurgo: egli formò il cielo, la terra, i fiumi; i fiumi crearono a loro volta i canali, e cosí avanti fino alla formazione del verme che rode le gengive dell'uomo e produce il mal di denti [3]. In un testo sumero e accado leggiamo che dopo la formazione del cielo e della terra da parte degli dèi Anu, Enlil, Šamaš, Enki e gli Anunnaki deliberano su ciò che debbano fare. Essi decidono di uccidere il dio Lamga o due dèi artigiani, e creano il bestiame, procreano il dio Endu e la dea Nindu, poi Aruru, gli astri, il frumento Nisaba. Qui il mondo è creato dunque col sangue del dio Lamga [4]. Se-

[1] FURLANI, *Religione*, II, 15-16; *Poemetti*, 60-62.
[2] FURLANI, *Religione*, II, 16-17; *Poemetti*, 57-58.
[3] FURLANI, *Religione*, II, 17; *Poemetti*, 59-60.
[4] FURLANI, *Religione*, II, 18; *Poemetti*, 55-57. Quanto Beroso racconta sul modo di formare l'uomo da parte di Bēl (Marduk) riecheggia evidentemente il passo relativo del poema, soltanto bisogna affermare che le poche righe presso Beroso hanno subíto gravissime corruzioni. Infatti lo scrittore ci narra che Marduk comandò di tagliare la testa a lui stesso, Marduk, e d'impastare col sangue colante la terra e di formare gli uomini e gli animali. Cosí come si legge ora il testo greco dice cose inverosimili: Marduk avrebbe comandato a un dio di tagliargli la testa, e poi questo dio, non lui Marduk, avrebbe formato gli uomini! Il testo va senza dubbio corretto e nella sua vera lezione dovrebbe dire che Marduk comandò di tagliare la testa a un dio e d'impastare ecc., oppure che lui stesso Marduk impastò la terra e formò gli uomini. Ma Beroso dà ancora un'altra variante del testo, ancora piú mostruosa della prima, la quale pure va corretta: Bēl si sarebbe tagliato il capo da sé e gli altri dèi avrebbero impastato la terra col sangue che ne colò formando cosí gli uomini! Anche qui il testo è gravissimamente corrotto. Comunque, le versioni di Beroso riecheggiano molto da vicino il nostro poema, e

condo un racconto mitologico accado la dea Mami formò per incarico degli dèi l'uomo, sgozzando prima per consiglio di Enki un dio: col suo sangue e colla sua carne Mami mescola l'argilla. Mami era la dea Aruru, detta pure Nintud e Ninḫursag, tutte divinità femminili creatrici e formatrici [1]. Un grande dio creatore era altresí Enki o Ea, che fu riguardato sempre quale creatore dell'universo e dell'umanità [2]. Un mito sumero narra la creazione di Laḫar e Ašnan da parte di Enki ed Enlil. I due dèi Laḫar e Ašnan producono a loro volta il bestiame e il grano, creature viventi e cosí avanti [3].

Non sappiamo se tutti questi testi e relativi miti risalgono a tempi veramente antichi, anteriori alla prima dinastia di Babele. È certo comunque che il mito della formazione dell'universo e dell'uomo era molto noto in Mesopotamia — ed anzi in tutto l'Oriente antico, come dimostrano i racconti simili presso altri popoli di quelle regioni — e di certo uno dei racconti piú diffusi. L'autore dell'*Enūma eliš* non aveva dunque per questa parte del suo poema che l'imbarazzo di scegliere quella versione che meglio rientrasse nel suo schema.

Non meno abbondante era stata la fioritura mitologica sul tema del conflitto di un dio con un mostro e segnatamente con un drago o serpente mostruoso. Basterà accennare al mito di Enlil e il Labbu, drago lungo cinquanta ore doppie, con una coda levata minacciosamente, ucciso da Sin dopo che il dio Tišḫu si era schermito di debellarlo [4]. Un testo simile narra di un *ṣirru*, serpente, creato in mare, colla schiena lunga sessanta ore doppie, grande divoratore di animali e uomini [5]. Debellatori di draghi erano inoltre Enlil e Nimurta, e altresí Ningirsu. Non ci fu forse grande dio della Mesopotamia antica del quale non si sia affermato che aveva sot-

non ritengo che si basino sopra altri miti diversi dall'*Enūma eliš*, v. FURLANI, *Religione*, II, 14.

[1] FURLANI, *Religione*, II, 21.
[2] FURLANI, *Religione*, II, 21; *Poemetti*, 48.
[3] FURLANI, *Religione*, II, 19-20.
[4] FURLANI, *Religione*, II, 40-41.
[5] FURLANI, *Religione*, II, 41.

tomesso esseri mostruosi e terribili, come di ogni grande dio si diceva che aveva compiuto atti di formazione o creazione e destinato i destini. Creare, debellare mostri e destinare i destini erano tratti comuni agli dèi grandi delle civiltà dell'Oriente antico [1].

Ritornando ora al nostro poema con davanti agli occhi della mente i miti del conflitto col mostro e della creazione sopra addotti potremo dire che esso deve avere quali fonti mitiche, ideali, non letterarie, soltanto in rapporto al contenuto mitico, per lo meno il mito della formazione e quello del conflitto col mostro [2]. Il conflitto con questo si presenta nel poema due volte — Anu ed Ea contro Tiāmat, Marduk e gli dèi contro Tiāmat — ed anzi forse anche una terza, quando Ea debella Apsū e Mummu [3], quantunque questi due non abbiano figura di serpente, ma non è neppur certo che Tiāmat rivesta quest'ultima figura. Il racconto mitico di Sin e il Labbu presenta analogie col conflitto di Anu ed Ea con Tiāmat [4]. Il mito della creazione è identico al racconto della

[1] È difficilissimo per ora stabilire, seppure nei tratti generali, le molteplici azioni e reazioni esercitate dalle diverse civiltà dell'Oriente antico, da una sull'altra. Appena negli ultimi decenni si è cominciato a capire che tutto l'Oriente antico ha avuto sempre una civiltà fondamentalmente piuttosto uniforme, formatasi da innumerevoli e complicatissimi contatti, intensi e continui, tra le sue, per lo meno, sei o sette civiltà, dall'elamica ad oriente all'egiziana ad occidente, dalle micrasiatiche alla sumera. Il problema quindi dell'esatta relazione tra l'*Enūma eliš* e i racconti simili dell'Antico Testamento è ancora insolubile. Possiamo tuttavia affermare, soltanto vagamente, che rapporti ci sono stati, ma di quale natura precisamente per ora non sappiamo; inoltre il problema non può esser risolto per sé solo, isolatamente, ma rientra nel problema piú vasto dei rapporti della civiltà cananea ed israelitica con quella della Valle dei Due Fiumi.

[2] Questo è lo stesso complesso mitico che in tempi cristiani si condensò nella leggenda di S. Giorgio e il drago. È noto che questo complesso o motivo mitico si trova diffuso un po' dappertutto sulla terra.

[3] A me non pare che questi tre conflitti siano stati in origine doppioni, poi modificati per farli figurare tutti e tre nel poema. Nell'economia estetica del poema hanno una posizione molto chiara: tutti gli dèi scappano, o alcuni tra loro, davanti a Tiāmat e i suoi accoliti; soltanto Marduk saprà resistere!

[4] Il motivo del dio che si rifiuta d'ingaggiar battaglia con qualcuno,

costruzione dell'universo e della formazione degli esseri da parte di Marduk. Il sangue di un dio ucciso col quale Mami impasta l'argilla trova pieno riscontro nel modo come Marduk foggia col sangue colante dalla testa tagliata di Qingu il primo uomo. Per la costruzione di Esagil da parte degli dèi nel poema troviamo un racconto parallelo nella costruzione di Esagil, di Nippur con Ekur, Uruk con Eanna da parte di Marduk.

L'ultima parte del sesto canto e il settimo formano un inno ai cinquanta nomi di Marduk. È evidente che questa parte è un'aggiunta posteriore fatta al poema. Essa doveva concernere originariamente Enlil, poiché il cinquanta è il numero sacro proprio di questo dio, e fu poi adattata a Marduk. Essa è di certo di origine sumera, perché i commenti assiri di essa che ci sono stati conservati citano un originale sumero e lo spiegano parola per parola colle frasi della versione babilonese, ma non sarebbe del tutto da escludere che fosse una composizione fatta con materiali sumeri da sacerdoti accadi [1].

quantunque incitato dagli dèi, è un tratto comune dei miti mesopotamici. Basta accennare al mito di Zū, nel quale Anu eccita prima Addu ad uccidere Zū e gli fa grandi promesse, simili d'altronde a quelle che gli dèi fanno nel nostro poema a Marduk per invogliarlo a misurarsi con Tiāmat, poi, quando questo dio si rifiuta adducendo l'inaccessibilità della montagna sulla quale si è rifugiato Zū, Ištār ed infine Šara, ma anche questi rifiutano, FURLANI, *Poemetti*, 49-54. In alcuni tratti il mito di Zū presenta similitudini col nostro poema. Sembra che nel mito di Zū sia proprio Marduk a recuperare le tavole del destino involate da Zū ad Enlil.

[1] Questa spiegazione della tavola propone A. UNGNAD, *Gab es eine sumerische Fassung der siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes?*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXXI, 153-155. È molto probabile che la spiegazione dell'UNGNAD sia esatta: testi sumeri, o contesti per lo meno con parole sumere, sono stati scritti altresí da sacerdoti accadi, anche in pieno periodo semitico. Anche nomi sumeri di dèi sono stati imposti qualche volta da sacerdoti accadi. Numerose lacune della tavola VII sono state riempite da E. EBELING, « Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft », XII, 4, Leipzig 1939, *Die siebente Tafel des akkadischen Weltschöpfungsliedes* e spiegate da W. VON SODEN, « Zeitschrift für Assyriologie », XLVI, (1942), 1-26: *Neue Bruchstücke zur sechsten und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos Enūma eliš.*

La genealogia degli dèi è certamente sumera, e ha qualche testo parallelo, per esempio quello che elenca i padri-madri di Anu [1]. Già i sacerdoti sumeri si erano dati alla composizione di genealogie di divinità.

I motivi, per cosí dire, o le fila mitiche, di cui consta il poema o per i quali abbiamo testi piú o meno affini o paralleli, senza poterli chiamare vere fonti, sono dunque la genealogia degli dèi, il mito del conflitto col drago in due versioni, il racconto della formazione o costruzione dell'universo. L'inno dei cinquanta nomi è un'aggiunta posteriore.

Cosí dunque si potrebbe scomporre, secondo il nostro modo di vedere, il contenuto mitico del poema. Questa analisi non si discosta molto da quella fatta da uno studioso che divideva tutto il poema in cinque parti: la nascita degli dèi, di origine sumera; la leggenda di Ea e Apsū, che sarebbe il mito eridiano del drago; il mito del drago; il racconto della creazione; l'inno dei cinquanta nomi [2]. Secondo questo critico sarebbero stati i Babilonesi e Assiri a combinare ingegnosamente i miti sumeri preesistenti, senza crearne di nuovi. In luogo di Babilonesi e Assiri al plurale sarà da dire: un grande poeta babilonese [3]. L'*Enūma eliš* è dunque una composizione e un adattamento di miti piú antichi. Sarebbe però da aggiungere che si tratta di una composizione fatta molto bene, esteticamente unitaria, per metter insieme la quale il poeta ha disposto in modo magistrale il materiale che aveva

[1] FURLANI, *Religione*, I, 114 e 225.

[2] L. W. KING, *Legends of Babylonia and Egypt in relation to Hebrew tradition*, London 1918, 102-130. Il libro del KING è ottimo anche in quella parte che riguarda i rapporti tra i racconti babilonesi e i racconti anticotestamentari della creazione, del diluvio, del conflitto col mostro ed altri.

[3] KING, *Legends*, 115. L'affermazione del KING sulla passività dei Semiti rispetto ai miti sumeri mi sembra forse un po' troppo rigida. I Semiti hanno avuto certamente miti anche prima di venire in contatto coi Sumeri; siccome però sembra che i loro rapporti con questo popolo siano stati antichissimi, è impossibile per ora isolare quanto vi è di semitico nei miti accadi. È questo uno dei tanti problemi della storia della civiltà paleorientale che per ora sono insolubili.

a disposizione. Come nell'*Epopea di Gilgameš* anche qui noi sentiamo la mano provetta di un artista di grande levatura.

Ma con questo non abbiamo fatto nessun passo sicuro sulla difficile strada della conoscenza della vera formazione del poema e non sappiamo ancora neppure se l'autore abbia già trovati combinati questi diversi motivi mitici in una composizione letteraria oppure se sia stato proprio lui a creare in Mesopotamia il nuovo genere letterario e mitico del dio che nasce, combatte e debella un mostro pauroso e in premio è eletto re degli dèi. È questo genere mitico e letterario anteriore all'*Enūma eliš* o è sorto soltanto con questo? Non ne sappiamo nulla e non ne sapremo nulla fino a tanto che non avremo trovato almeno un testo che ci presenti indubbiamente quella fonte che l'autore ha avuto fra le mani.

Un altro problema intricato da risolvere è quello della natura del mito che sta dietro o alla base di ciò che racconta il poema. Leggendolo cosí come si presenta, non abbiamo a che fare che con esseri ed accadimenti di tipo prettamente umano, come sono tutti gli dèi della Babilonia e dell'Assiria e tutto ciò che accade loro e che mettono in opera. È ben noto che le divinità mesopotamiche sono perfettamente e completamente personificate. Tutto è divino-umano, ossia tutto il divino è molto, molto umano. Ma leggendolo ben presto ci si accorge che il poema è interamente permeato di idee, concetti e significati astrali. Basta leggere le prime righe della quinta Tavola per convincersene. L'*Enūma eliš* è un monumento insigne del carattere altamente astrale della religione mesopotamica, carattere che è però piú spiccato nell'ultimo periodo [2]. Tutta la vicenda epica, e segnatamente il conflitto

[1] Sull'astralismo mesopotamico si cfr. il noto libro di A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, nell'edizione del 1929.

[2] È certo che tutti gli dèi, i mostri, le parti cosmiche, gli oggetti dei quali si parla, hanno tutti significato astrale. Il problema da risolvere è se tale significato essi ebbero già da bel principio o se questo loro carattere è ascitizio. Sono d'avviso che in origine, cioè quando il poema è stato composto, soltanto gli episodi piú importanti avessero anche carattere astrale, dato che intinta di un certo astralismo, non però soverchio, la religione mesopotamica, è stata sempre, già in tempi preistorici, come lo sono state d'altronde quasi tutte le religioni antiche,

di Marduk e Tiāmat hanno significato astrale, e devono averlo pure certi tratti nei quali noi non siamo ancora in grado di scorgerlo. Purtroppo non sappiamo esattamente quali vicende del cielo stellato il poema raffiguri: non ne conosciamo ancora il vero significato astrale. Siccome però la religione babilonese e assira acquistò, sempre in grado maggiore, tale carattere solo in progresso di tempo, bisogna supporre che in origine il poema rispecchiasse una vicenda mitica di carattere fondamentalmente diverso, qualche accadimento naturale, cosmico. Dietro gli dèi-persone dovrebbero stare dunque dèi-fenomeni naturali, e specialmente dietro il conflitto tra Marduk e Tiāmat, che è il punto centrale e culminante dell'azione mitica. In altre parole: quale accadimento fisico rappresenta tale conflitto? Un fatto naturale interpretato quale avventura divina e trasferito alle origini? Anche qui la risposta non è facile. Si potrebbe supporre che si trattasse di raffigurare la lotta della primavera coll'inverno o quella del sole e della luce colla tenebra, ma Marduk non è mai stato veramente un dio solare, come non lo è stato neppure Aššūr, o che Tiāmat e la sua progenie raffigurassero la furia degli elementi, della pioggia e della tempesta, la stagione piovosa e tempestosa, che in una regione come è quella della Valle dei Due Fiumi causa distruzione, finchè in primavera il sole trionfa sopra il tempo cattivo: Marduk raffigurerebbe dunque il sole di primavera, e il mondo sarebbe cominciato proprio in questa stagione. Tiāmat raffigurerebbe invece l'inverno e la notte ed inoltre il caos disordinato, secondo il modo di vedere delle varie scuole teologiche del paese ed anche dei Babilonesi e Assiri delle epoche diverse. E ci saranno stati di quelli che nella figura di Tiāmat avranno preferito vedere la personifi-

ed anche di altri continenti. Ma poi i sacerdoti, quando l'astralismo divenne sempre piú cospicuo nella civiltà babilonese, cominciarono a dare significato astrale ed interpretare astralmente tutto, assolutamente tutto nel poema, e dovettero ricorrere spesso a stiracchiamenti e combinazioni bislacche per conferire carattere astrale pure a quei tratti che in origine non lo avevano avuto punto. In ogni caso, non c'è dubbio che nel periodo neobabilonese e neoassiro l'*Enūma eliš* era riguardato come una specie di manuale di astralismo.

cazione proprio del peccato, della ribellione agli dèi, dell'ostilità a tutto ciò che è buono e bello, della parte inferiore nell'uomo, delle forze oscure dell'inconscio ed istintivo nelle creature umane. Dando cosí luogo a quel dualismo, sí tenacemente abbarbicato al pensiero dell'Oriente in un'epoca già molto antica e conservatosi tenacemente fino al giorno d'oggi. Gli undici mostri sarebbero la personificazione della tenebra, di tutti gli orrori che una mentalità semplice ed infantile può scorgere nella tenebra e nella tempesta. Conseguentemente la creazione da parte di Marduk, eroe puro, personificazione della virtú e della santità, potrebbe essere una trasposizione mitica al limite dell'eternità di ciò che il sole fa alla mattina di ogni giorno e alla rinnovazione primaverile di ogni anno per il risveglio della natura. La descrizione dell'origine del mondo s'ispirerebbe ai fenomeni che accompagnano ogni anno il ritorno della primavera, come se la creazione non fosse stata che un primo levarsi del sole e un primo svegliarsi della natura [1].

Di queste interpretazioni però forse ben poche hanno la probabilità di esser esatte, e siamo perciò d'avviso che anche in questo campo dobbiamo confessare la nostra ignoranza: la personificazione del mito e delle figure divine è sí perfetta che non possiamo piú stabilire di quale carattere fosse il mito in origine [2]. E questo vuol dire che l'ignoto poeta ha rivissuto sí profondamente e vivacemente la materia mitologica da plasmarla perfettamente in imagini del tutto umane, sí da fare scomparire e cancellare l'origine e la natura mitica della stessa. Anche qui dunque si palesa la grandezza dell'artista.

Comunque sia di ciò, non vi è dubbio che i Babilonesi vedevano nell'acqua l'elemento primiero, originario: Apsū, Tiāmat e Mummu sono acqua e prodotto dell'acqua. Donde trassero essi la convinzione che quest'elemento sta all'origine

[1] Questa interpretazione ingegnosa è proposta da A. Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1901, 30-31, 44, 83.

[2] So benissimo che piú d'uno mi rimprovererà di soverchia prudenza, ma quanti miti ai quali si dava carattere naturistico si sono poi rivelati di tutt'altro carattere! Non è neppur dimostrato, secondo me, che la maggior parte dei miti in genere ha carattere naturistico.

di tutte le cose? Questa idea, sebbene non raggiunga mai in Babilonia la consistenza di un sistema filosofico, ma sia sempre rimasta allo stato di racconto mitico, potrebbe essere provenuta dall'impressione che gli antichi abitanti del paese mesopotamico dovettero provare davanti ai fenomeni dell'inondazione e delle piogge impetuose. Avrà forse anche contribuito la vicinanza del mare coi suoi movimenti impetuosi e le sue tempeste che fanno pensare che la terra sia quasi sul punto di esser conquistata dall'oceano [1].

In progresso di tempo il conflitto di Marduk e Tiāmat deve aver però acquistato carattere morale, e i Babilonesi piú colti vi avranno visto certamente l'eterna lotta del bene contro il male [2] e il trionfo di ciò che è bello e buono sopra ciò che è brutto e cattivo: Marduk trionfante voleva dire certamente il trionfo dello spirito sopra la materia, la vittoria dell'ideale. Di questa interpretazione morale però non abbiamo finora riscontrato nessuna traccia esplicita nei testi mesopotamici.

L'*Enūma eliš* è una creazione eminentemente letteraria, una vera epopea, e va riguardato quindi anche dal punto di vista dell'arte. Esso si distingue anzitutto per la lingua altamente poetica, la quale, come in tutte le produzioni poetiche dei Babilonesi e Assiri, è alquanto sostenuta, fa uso di parole scelte, non comuni o volgari, dà la preferenza alle forme rare e poco in uso, e tale si manifesta inoltre nella costruzione del periodo, qualche volta stiracchiato ed invertito, e nella grande stringatezza dell'espressione [3]. Non mancano neppure le ripe-

[1] LOISY, *Les mythes*, 7-8.

[2] Un chiaro dualismo del bene e del male e una certa ipostatizzazione del bene e del male si riscontra già nella civiltà mesopotamica. Il dualismo iranico ha i suoi precedenti nel dualismo mesopotamico, il quale però finora è stato appena avvertito dagli studiosi.

[3] F. DELITZSCH, *Das babylonische Weltschöpfungsepos*, « Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften », Phil.-Histor. Klasse, XVII, Leipzig 1897, 68. Sulla lingua dell'*Enūma eliš* e delle altre composizioni epico-liriche paleobabilonesi v. il già citato lavoro del VON SODEN, *Dialekt*. Sulla complicatezza del problema dello stile della nostra epopea cfr. segnatamente le pp. 180-181, sul vocabolario della lingua epica accada le pp. 160-173.

tizioni di versi, mezzo estetico molto in voga nella Mesopotamia antica, segnatamente nella descrizione dei mostri che formano l'accozzaglia degli accoliti di Tiāmat, e la recitazione dei quali avrà fatto rizzar i capelli ai buoni Babilonesi. E perciò il poeta li ha ripetuti. Il poeta epico deve cercar in primo luogo la mozione dei sentimenti.

La forma poetica del testo si rivela subito nell'andatura ritmica e ritmicamente elaborata del verso. Questo è dominato, come nella maggior parte della poesia dei popoli semitici, dalla legge del parallelismo o della corresponsione o del contrappunto ritmico e semantico: nel verso, negli emistichi, si corrispondono i ritmi e gli accenti, le parole e i concetti che esprimono. Tutto il verso è legato e costretto, contrappuntato severamente. Contrappunto tanto di accento e respiro quanto di significato, contrappunto materiale e spirituale. Il ritmo è sempre regolare, qualche volta severo, qualche altra volta invece piú libero. Ogni verso consta di due emistichi, separati da una specie di cesura, talvolta indicata nella scrittura, cesura che non cade soltanto sul ritmo, sul respiro, ma anche sul senso della frase. Il secondo emistichio sembra sottostare a una misura piú imperiosa del primo, e consiste di solito in due parole accentate o in una sola parola piú lunga, provvista però di doppio accento. Due o tre parole, segnatamente particelle colla parola seguente, gli stati costrutti, come è naturale attendersi, ed altri nessi intimi di parole sono raggruppati spesso sotto un solo accento, mentre singole parole constanti di maggior numero di sillabe, specialmente forme sostantivali o verbali con suffissi personali, possono portare eventualmente due accenti. Anche il primo emistichio ha di solito due parole, qualche volta però anche tre. I versi sono raggruppati due a due e formano, congiunti con altri due versi, una strofa di quattro versi. Il poema consta dunque di strofe di quattro versi, con qua e là però qualche coppia di versi isolata. Non mancano però infrazioni a questa regola. In generale dobbiamo osservare che il poeta si è mantenuto una certa libertà nel foggiare il ritmo e la divisione strofica

del poema [1]. In alcune copie neobabilonesi del testo il metro è indicato dalla distanza che separa gli emistichi. Nella tavola Sp. II, 265 *a* in ogni verso ciascun gruppo di parole appartenenti ai quattro accenti è distanziato dagli altri gruppi [2].

La divisione della materia poetica in sei tavole — lasciamo in disparte la settima, perché il suo carattere estraneo veramente all'azione mitica è manifesto — non segue affatto le cesure dell'azione mitica ma dipende evidentemente da motivi puramente scrittorici: lo scrittore volle dare ai diversi canti un numero su per giú eguale di righe ed introdusse perciò una divisione che taglia talvolta bruscamente l'azione, senza trapasso alcuno da ciò che precede a ciò che segue. Sei è la metà di dodici, e dodici sono i segni dello zodiaco. Non è affatto inverosimile che il poeta abbia diviso il poema proprio in sei tavole per ragioni d'indole astrale, come un altro poeta ha dato all'*Epopea di Gilgameš* dodici tavole: tutto il mito dell'esaltazione di Marduk è profondamente impregnato di pensieri e presupposti astrali, come abbiamo già rilevato. Perciò non sarebbe affatto da meravigliarsi che l'astralismo facesse capolino anche nel numero delle tavole. Qualcuno crede però che nel numero dei canti l'*Enūma eliš* segua piuttosto le antiche composizioni liturgiche sumere [3]. E questo non sarebbe da escludere, in vista precipuamente del fatto che il poema andava solennemente recitato durante le cerimonie liturgiche della festa di capodanno.

Le copie sogliono essere provviste alla fine di ciascuna tavola di colofoni, qualche volta anche di due, coll'indicazione del numero delle tavole e della serie, appunto la serie *Enūma eliš*, poiché questo era il nome che gli antichi Mesopotamici davano al poema, del numero dei versi contenuti in ciascuna tavola, del nome dello scrivano, dello scopo per il quale l'ha scritta, del luogo dove l'ha riposta, della tavola

[1] H. ZIMMERN, *Ein vorläufiges Wort über babylonische Metrik*, « Zeitschrift für Assyriologie », VIII, 121-124, segnatamente 122-124.
[2] KING, *Seven tablets*, I, CXXIII.
[3] Cosí il LANGDON, *Epic*, 16, 18. Però non mi pare che il LANGDON abbia determinato bene il carattere liturgico del poema.

dalla quale la ha copiata, dello stato di conservazione di quest'ultima e della data di copiatura. Non tutti i colofoni contengono però tutte queste indicazioni [1].

Dell'*Enūma eliš* sono esistite, come abbiamo già spiegato, varie redazioni ed edizioni, tanto babilonesi quanto assire, risalenti a varie epoche e a varie regioni e città del paese. Alcune differivano non poco dalle altre. La tavola VAT 10346 di Berlino, a titolo d'esempio, dimostra parecchie divergenze dalla redazione neoassira del KING, tanto nelle parole quanto nella disposizione delle righe [2]. Una redazione assira, la vera redazione assira, l'antica, sostituisce addirittura al dio Marduk quale debellatore di Tiāmat il dio nazionale assiro Aššūr, e mentre la redazione babilonese vede in Ea e Damkina i genitori del dio, la redazione neoassira fa essere procreato Aššūr da Laḫmu e Laḫamu [3].

L'attività glossatrice e commentatrice dei sacerdoti babilonesi trovò nel nostro poema un vasto campo di manifestazione. Di commenti al testo si sono conservate varie tavole, le quali ci fanno vedere che di questi si avevano per lo meno tre tipi. Bisogno di commento aveva segnatamente la settima tavola colla sua lunga lista di nomi di Marduk in lingua sumera: tali nomi dovevano essere spiegati e resi in babilonese. Alla prima classe appartiene il tipo di commento assiro che in forma di due colonne, sumera e assira, delucida singole parole o ideogrammi del testo. La seconda classe rappresenta commenti, scritti di seguito, a passi scelti di varie tavole. Nella terza classe si trovano quei commenti che danno spiegazioni dei nomi di Marduk.

L'*Enūma eliš* ha ispirato nei vari suoi episodi diverse opere d'arte, segnatamente bassorilievi e intagli dei sigilli cilindrici che i Mesopotamici solevano portare appesi ad una cordicella attorno al collo. È alquanto controverso però se gli

[1] Il LANGDON dà nella sua edizione tutti i colofoni in traslitterazione e versione inglese. Li dà pure il LABAT, cfr. alla p. 37.
[2] E. EBELING, *Das babylonische Weltschöpfungslied*, « Altorientalische Texte und Untersuchungen », II, 4, Breslau 1921, 4.
[3] Su questa sostituzione cfr. segnatamente ZIMMERN, *Marduks Geburt*.

autori di alcuni dei rilievi e sigilli che menzioneremo si siano ispirati proprio al nostro poema e non piuttosto a qualche altro racconto mitologico che ancora ignoriamo [1]. Alla retta interpretazione di alcune raffigurazioni artistiche fa inoltre ostacolo il fatto che non siamo punto certi che Tiāmat avesse forma di drago o di serpente. Da nessun passo del poema emerge in modo indubbio questa presunta sua forma.

Cominciamo colle opere d'arte che raffigurano o raffiguravano la zuffa tra Marduk e Tiāmat. Abbiamo già spiegato che il re cassita Agum II ha fatto raffigurare sui battenti delle porte del tempio di Marduk e sua moglie, da lui fatto restaurare a Babele, sette mostri, sei dei quali sono identici con quelli che nel poema formano l'esercito di Tiāmat [2]. Il re cassita si riferisce indubbiamente al combattimento tra Marduk e Tiāmat, non sembra però che proprio la mischia sia stata riprodotta sulle porte, poiché nell'iscrizione del re non si parla veramente del conflitto e non si fa mai il nome di Tiāmat. Questa menzione di Agum dei sei mostri non prova d'altronde in modo assoluto che al suo tempo esisteva già l'*Enūma eliš*, bensí soltanto che allora esisteva qualche mito nel quale Marduk era messo in rapporto con sette mostri, di cui sei sono identici a quelli di Tiāmat del poema, e che Marduk probabilmente li aveva debellati, come indica il fatto che il re babilonese li fece ritrarre sulle porte del tempio. L'autenticità dell'iscrizione di Agum è stata messa in dubbio da qualche studioso.

---

[1] Sulla lotta tra Marduk e Tiāmat e su altri combattimenti mitici affini è da vedere P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, I, Strassburg 1906, 56-67 e 113-126, il quale osserva tra l'altro che il mito del combattimento di Labbu aveva importanza maggiore di quello di Tiāmat e quindi sarebbe stato riprodotto piú spesso. E. UNGER in *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1932, tav. 27, figg. 42-43 ha torto di vedere nella raffigurazione di questi due cilindri rappresentazioni di combattimenti mitici di Marduk.

[2] « Keilinschriftliche Bibliothek », III, I, Berlin 1922, 134-153, c. IV, 50-c. V, 2. Quale prova dell'esistenza del poema a quel tempo la riguarda il LANGDON, perché l'ordine nel quale sono nominati i mostri combina esattamente con quello del poema, LANGDON, *Epic*, 10-11. Ma l'argomento non è del tutto valido, perché potrebbe trattarsi di una fonte comune. D'altronde la cosa non ha grande importanza.

Sennacheribbo d'Assiria, 705-681 a. C., fece raffigurare dai suoi artisti sui battenti delle porte del *bīt akītu*, casa della festa, fuori le mura della sua città di Aššūr la scena del conflitto tra Aššūr e Tiāmat: « un'imagine di Aššūr che va a combattimento contro Tiāmat, alza l'arco, mentre sta sopra il carro, vibra l'*abūbu*; Amurrū, che sta con lui quale auriga. Inoltre vi si vedono gli dèi che camminano davanti a lui e dietro a lui, che stanno su carri, che camminano ai suoi piedi; altresí quelli che stanno in fila davanti ad Aššūr e dietro ad Aššūr stanno in fila; Tiāmat, la prole del suo ventre, contro la quale Aššūr, il re degli dèi, va a battaglia .... I rimanenti dèi che vanno a piedi ...... quando Aššūr non aveva ancora legato Tiāmat, ... come questi avanzavano a piedi .... Imagine di Aššūr che va a battaglia contro Tiāmat; imagine di Sennacheribbo, re di Assiria; Šarur, Šargaz, Gaga, Nusku, Dayyānu, Tišpak, Nimurta del Muro, Kubu, Ḫani, Sibitti. Questi dèi che camminavano davanti ad Aššūr; Ninlil, Šeru'a, Sin, Ningal, Šamaš, Aya, Gamlat, Anum, Antum, Addu, Šala, Ea, Damkina, Bēlitilē, Nimurta. Questi gli dèi che camminano dietro ad Aššūr » [1]. Questa iscrizione del re assiro è alquanto preziosa perché ci dà una descrizione minuta di un rilievo che rappresentava proprio la mischia tra Aššūr e Tiāmat, come se la raffigurò uno scultore neoassiro che di certo non deve essere stato tra i peggiori del suo tempo, se il re assiro gli affidò la decorazione del tempio importante fuori le mura colla descrizione artistica della battaglia tra il dio e il mostro.

Abbiamo poi non pochi sigilli con raffigurazioni del conflitto piú volte menzionato, le quali divergono un po' dal tipo artistico della scena descritta da Sennacheribbo, specialmente per il fatto che il dio non vi è rappresentato nel carro, ma a piedi, nell'atto di tendere l'arco, di solito sopra la schiena del mostro, il quale ha la forma di serpente o drago oppure di mostro bensí composito, ma derivato per il tipo artistico

---

[1] D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago 1924, 139-142. È strano che finora nessuno si sia preso la briga di studiare accuratamente questa iscrizione.

indubbiamente dal serpente. Si è contestato che questi sigilli ritraggano Marduk e Tiāmat, ma dal loro esame comparativo emerge chiaramente che si tratta proprio del famoso conflitto.

In un cilindro del Museo Britannico [1], cilindro che risale circa all'anno 800 a. C., Tiāmat ha la forma esatta di un serpente, lungo quanto il sigillo stesso. Il collo è eretto, e due zampe spuntano dal petto. Sulla sua schiena stanno tre figure: Marduk in atto di correre, con nella destra una grande folgore a tridente doppio, mentre nella sinistra tiene due frecce, e dietro la schiena si vedono due turcassi; un uomo con barba lunga, il quale con tutte e due le mani tiene davanti a sé una lunga mazza con pomo molto distinto; un uomo senza barba, la cui mano destra è alzata mentre il braccio destro egli tiene disteso.

Oltre a qualche altro cilindro simile, con Tiāmat in forma di serpente, abbiamo altresí cilindri con Tiāmat in sembianza di leone-grifo o drago. Questa raffigurazione del mostro è molto comune nell'ultimo periodo, non è altro però che una variante artistica della prima [2].

In un cilindro assiro del Louvre, A. 686 [3], si vedono le seguenti figure: uno stendardo; il dio Nābū sopra il suo drago con davanti il simbolo di questo dio; un adorante; il simbolo del dio Marduk e sopra il sole alato e caudato; un dio sopra il drago di Babele, il quale ha la testa di serpente con due corna. Siccome il simbolo di Marduk sta proprio di fronte al dio e al drago e sopra si libra il sole alato, tale dio deve essere Marduk o Aššūr, siccome il sigillo è assiro. Il dio porta un lungo mantello che lascia libera la gamba destra, mentre copre del tutto la sinistra. Il dio porta barba

[1] Porta il numero 89, 589; WEBER 348 (I, 1); E. W. BUDGE, *The Babylonian legends of the creation and the fight between Bel and the dragon*, London [1921], 29.

[2] Sto raccogliendo da anni materiale per un lavoro sulle raffigurazioni del combattimento tra Marduk e Tiāmat, ma finora non sono arrivato a nessuna conclusione certa.

[3] È riprodotto anche in EBERT, «Reallexikon der Vorgeschichte», VIII, tav. 63 a, e in *Enciclopedia Italiana*, V, 767.

prolissa e di dietro ha un ciuffo. La sua tiara è cilindrica, con un paio di corna e una sfera in cima. Dietro alle spalle spuntano le parti superiori, pare, di due turcassi, con cime che portano ciascuna una sfera. Il dio ha alla sua vita una spada. Nella sinistra egli tiene una lunga mazza con due pomi e una ghirlanda o un cerchio, la destra è levata in atto di benedizione. Pur non rappresentándo questo cilindro il conflitto tra Marduk e Tiāmat, qui vediamo raffigurati i due protagonisti dell'*Enūma eliš*.

Altri cilindri raffigurano, similmente al cilindro già descritto, il conflitto, proprio in modo affine a quello che è stato tenuto dallo scultore che eseguí il famoso rilievo di Kalḫū col combattimento di Aššūr e Tiāmat [1]. Basterà ricordare brevemente quest'ultimo per dare un'idea delle imagini dei cilindri affini. Il mostro, a sinistra, rizzato sulle zampe posteriori mentre fugge davanti al dio, volta rabbiosamente il capo indietro come per fare un ultimo tentativo di resistenza. Il dio lo rincorre, armato nelle mani con due fulmini doppi. Il drago di Babele ha corpo di leone, gli stinchi però e gli artigli sono di aquila, come pure la coda fatta di penne, le ali e le piccole penne che coprono il collo. L'imagine fa impressione di grande ferocia ed è, come tutti gli animali degli scultori assiri, una indovinatissima combinazione di realismo ed idealismo. È una magnifica raffigurazione del famoso drago di Babele. Il dio è ritratto nell'atto di correre, di balzare avanti per colpire il mostro, proprio nel momento nel quale gli si rizza minacciosamente contro, ruggendo di furore. Il braccio destro regge una folgore doppia in forma di due tridenti, disposti ai due lati del manico centrale impugnato dalla mano. L'altro braccio è alzato dietro il capo e impugna una folgore identica. Dietro alle spalle spuntano due ali. Il dio porta una lunga barba. Il copricapo è una tiara bassa, semisferica, con ai lati tre paia di lunghe e sottili corna, curvate quasi a semicerchio. Una spada lunga e sottile pende da una tracolla. Dietro al braccio sinistro pende una scimitarra.

[1] H. R. HALL, *Babylonian and Assyrian sculpture in the British Museum*, Paris and Bruxelles 1928, tav. XXII. Sul drago di Babele cfr. ancora UNGER, *Babylon*, 213-215.

Qualcuno ha voluto vedere in qualche sigillo rappresentazioni di altri episodi del poema. Un cilindro sembra ritrarre l'uccisione di Qingu e la costruzione di Esagil [1]. Un dio nudo sale sopra una scala poggiata alla parete di un edificio alto e stretto, non ancora finito. Sopra l'edificio stanno due dèi; quello a sinistra è un po' curvo e sembra calare una corda lungo la parete della costruzione, quello a destra è in ginocchio e sembra calare un piombino. A destra dell'edificio sta in piedi un dio, colle mani appoggiate alla parete. Questa sarebbe la scena dell'edificazione. La seconda raffigura l'uccisione di un dio caduto a sedere sopra un mucchio di terra o di pietra; gli sta dinanzi un dio alto, il quale lo afferra per il copricapo e colla sinistra lo colpisce con una mazza dal grande pomo. Poi viene un altro dio, in piedi, colle braccia alzate in alto, come se sostenesse qualcosa. Indi vediamo due scene con piccoli dèi, una sopra l'altra. Nella superiore un dio con mantello lungo sta seduto sopra un panchetto dal profilo quasi triangolare e colla destra tiene, nell'atto di versare, un grande vaso, dal profilo triangolare, posto per terra.

Una scena chiara coll'uccisione di un dio da parte di un altro — che tutte le figure del quadro sono dèi è dimostrato dalla forma della tiara, provvista di tre o quattro paia di corna — contiene un cilindro trovato recentemente nelle rovine di Kiš [2]. Si tratta di un combattimento di dèi, dei quali quattro paia sono in lotta tra loro: uno è caduto a sedere per terra, un altro lo afferra per il copricapo e sta per colpirlo con una spada che tiene nella destra.

In un cilindro assiro [3] un Assiro — re o dio? — preme il piede sinistro sul calcagno destro di un Gilgameš, mentre colla mano lo afferra per la spalla destra. Dall'altro lato un

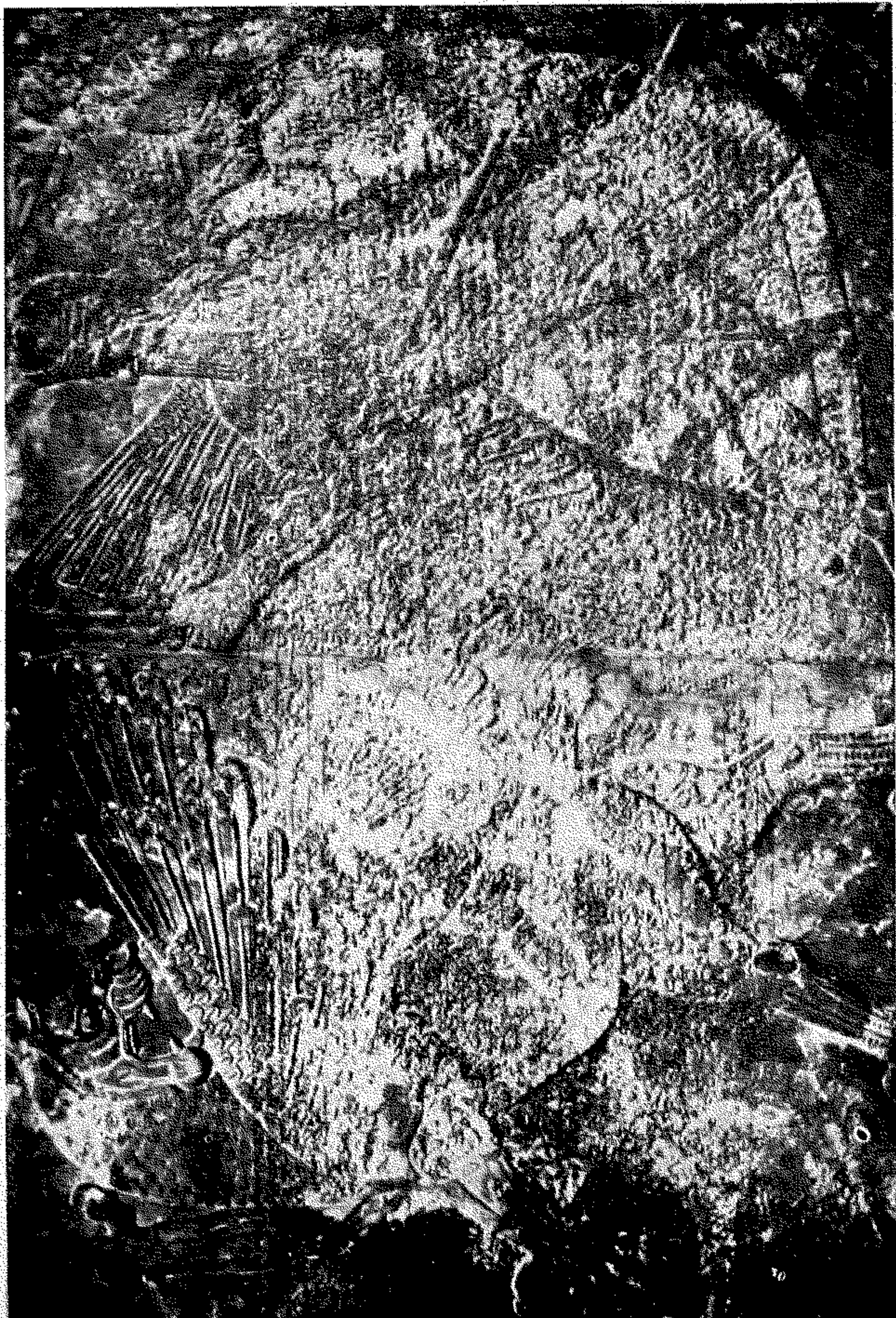
---

[1] D. Opitz, *Studien zur altorientalischen Kunst*, « Archiv für Orientforschung », VI, 59-65, alle pp. 61-62 e tav. III, fig. 2. Il sigillo si trova in possesso privato.

[2] Riprodotto dal Langdon in *Illustrated London News*, 4650, p. 991, e dall'Opitz, *Studien*, tav. IV, fig. 3.

[3] D. Opitz, *Der geschlachtete Gott*, « Archiv für Orientforschung », V, 81-98, tav. XI, fig. 2. È il cilindro VA 4215, è assiro e risale forse all'ottavo secolo, 85.

Il dio Marduk. Da Weissbach, *Babylonische Miszellen*, 16.

Tav. II.

Scena raffigurante la zuffa di un dio con un drago, secondo alcuni quella di Maruk o Aššur con Tiāmat.
Da Schaefer-Andrae, *Die Kunst des Alten Orients*, 535. Londra, Museo Britannico.

uomo barbuto pone il piede destro sulla coscia sinistra del Gilgameš, lo afferra per la spalla sinistra mentre nell'altra mano alzata vibra un coltello, sta dunque nell'atto di uccidere l'uomo nudo. È poco verosimile che questa scena raffiguri l'uccisione di Qingu.

Da quanto abbiamo esposto sulle raffigurazioni del conflitto di Marduk e Tiāmat si vede che il mostro era il famoso drago di Babele, rappresentato innumerevoli volte nell'arte mesopotamica, drago che poteva avere tanto la forma allungata quasi di un serpente, quanto anche quella accorciata di un leone. In origine però deve essere stato un serpente.

Qualche studioso crede di aver osservato che la predominanza di Marduk nelle iscrizioni ufficiali non coincide colla ascesa di Babele a capitale, ma che quella divenne cospicua appena sotto Ammiditana, 1595-1559 a. C., che fu il nono re della prima dinastia di Babele. Si è detto pure che non è affatto vero che Marduk prima della prima dinastia era una divinità senza importanza, e si è trovato una dimostrazione di questo fatto nella circostanza che già nei sigilli cilindrici della dinastia di Agade o Akkadu, 2251-2071 a. C., si vede spesso la figura del dio del sole in situazioni che assomigliano a quelle nelle quali il dio Marduk apparisce nell'*Enūma eliš*. Tali cilindri dell'epoca della dinastia di Agade rappresenterebbero di fatto Marduk secondo quanto ci narra il nostro poema. Ci limitiamo ad accennare soltanto a questi problemi, anzitutto perché chi ha sostenuto queste tesi non le ha dimostrate e, in seconda linea, perché essi richiedono ancora ricerche particolari.

Può darsi che l'*Enūma eliš* abbia esercitato qualche azione sulla mitologia dei popoli finitimi. Ma non è ben certo se tale azione sia stata esercitata dal poema stesso oppure dai miti che gli stanno alla base. Argomenti mitologici simili a quelli che formano la trama del nostro poema si trovano altresí presso gli Egiziani[1], presso gli Israeliti e presso gli

[1] È il mito del debellamento di 'A'pópe, personificazione delle fosche nubi temporalesche, nemico di Ri'e, E. A. W. Budge, *The gods of the Egyptians*, London 1904, I, 324-328; G. Roeder, *Urkunden zur Re-*

Hittiti [1], per limitarci al prossimo Oriente. Non esagereremo certamente se assumeremo che presso quasi tutti i popoli dell'antico Oriente si narravano del rispettivo dio nazionale storie simili a quelle dell'*Enūma eliš*. Ma finora è impossibile stabilire esattamente e con certezza le numerose azioni e reazioni che tali racconti poterono esercitare l'uno sull'altro.

Le prime tavolette in caratteri cuneiformi, contenenti brani dell'*Enūma eliš* furono identificate da GEORGE SMITH nel Museo Britannico tra le numerose tavole della biblioteca di Assurbanipal trovate nelle rovine di Ninive tra gli anni 1848 e 1876. Egli ne diede notizia nel giornale «The Daily Telegraph» del 4 marzo 1876 e piú estesamente, in un articolo inserito nelle «Transactions of the Society of Biblical Archaeology», IV, dello stesso anno, pp. 363-364, con sei tavole, dal titolo *On some fragments of the Chaldean account of the creation*, articolo che è lo svolgimento di un conferenza tenuta poco tempo prima davanti ai soci della Society of Biblical Archaeology di Londra. L'articolo non contiene né traduzioni né spiegazioni, ma soltanto poco piú di una pagina d'introduzione nella quale lo SMITH dà notizia del contenuto del testo cuneiforme riprodotto nelle tavole. Lo stesso SMITH pubblicò testi piú completi con versioni e spiegazioni nel libro *The Chaldean account of Genesis*, London 1876, del quale uscirono piú tardi ancora altre edizioni e versioni in lingue straniere.

---

ligion des alten Aegypten, Jena 1923, 98-115; Fr. LEXA, *La magie dans l'Egypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, II, Paris 1925, 83-98; J. KROLL, *Gott und Hölle, der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932, 185 e sgg. In qualche rapporto con tali miti sta senza dubbio anche quanto i Greci raccontavano del mostro Tifone, *Τυφωεύς* e *Τυφών*, sul quale è da vedere J. SCHMIDT s. v. *Thyphoeus* e *Typhon* in ROSCHER, 1426-1454, nonché KROLL, *l. c.*, 365.

[1] Il mito del dio della tempesta Inaraš e il grande serpente Illuyankaš è tradotto dallo ZIMMERN nel *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1922, 340, dal SAYCE in « Journal of the Royal Asiatic Society », 1922, nonché dallo stesso ZIMMERN in « Streitberg Festgabe », Leipzig 1924, 430-441, e da A. GOETZE in PRITCHARD, *Near Eastern texts*, 125-126, che cito nella p. 37. Per una presunta raffigurazione del conflitto in un rilievo hittita di Malātyah cfr. J. GARSTANG, *The Hittite empire*, London 1909, 206-207, e fig. 17.

Man mano che venivano alla luce nuovi testi si pubblicavano, oltre ai nuovi frammenti, nuove versioni ed interpretazioni, che erano date in primo luogo dai teologi, perché i testi dimostravano una certa parentela coi miti contenuti nei primi capitoli della *Genesi*.

E. SCHRADER poté nella seconda edizione del suo libro *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, uscito a Giessen nel 1883, prender in riguardo quanto si era assodato circa i frammenti venuti in luce. La terza edizione, uscita a Berlino negli anni 1902 e 1903, colla collaborazione di H. ZIMMERN e H. WINCKLER, contiene un riassunto del contenuto del poema da parte dello ZIMMERN, pp. 492-497.

Ma già due anni prima era uscita una magistrale edizione del testo assiro, accompagnata da una versione tedesca e da numerose note da parte di P. JENSEN nella « Keilinschriftliche Bibliothek », VI, 1, pp. 2-39, Berlin 1900. Questa edizione ed interpretazione era stata preparata per cosí dire da quanto lo stesso JENSEN aveva scritto sul nostro poema, che diede anche in traslitterazione e versione, in *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg 1890.

Nel 1895 H. ZIMMERN inserí nel libro *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* di H. GUNKEL, Göttingen, pp. 401-417, una sua versione con note di quanto allora si conosceva già del poema.

Nel 1897 F. DELITZSCH diede una nuova edizione dell'*Enūma eliš*, basata su tutti i testi che allora erano a sua conoscenza, sotto il titolo *Das babylonische Weltschöpfungsepos*, « Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften », Phil.-hist. Klasse, Leipzig 1897.

L'edizione veramente monumentale del nostro poema, fondata su tutte le tavole allora in possesso del Museo Britannico, fu fatta da L. W. KING del Museo Britannico nel 1902 in due volumi. Essa ha il titolo *The seven tablets of creation, or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind*, London 1902, I-II. Nel primo volume, pp. 2-115, troviamo la traslitterazione e traduzione de testo e nella prima appendice, nelle pp. 155-181, sono pubblicati i commenti assiri del poema e i testi paralleli delle

sette tavole; il secondo volume contiene le tavole I-LXXXIV con testi supplementari in autografia. L'anno prima il KING aveva reso di pubblica ragione le tavole del Museo Britannico nel volume XIII dei *Cuneiform Texts* del Museo Britannico. Questa edizione del KING assieme al volume dei *Cuneiform Texts* rimane l'edizione fondamentale fino al giorno d'oggi.

Nel 1907 P. DHORME inserí nel suo *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, pp. 2-81, una sua traslitterazione, versione e spiegazione in note dell'epopea.

A. DEIMEL dell'Istituto Pontificio Biblico ne pubblicò nel 1912 a Roma sotto il titolo « *Enūma eliš* » *sive epos babylonicum de creatione mundi* un'edizione in caratteri cuneiformi ad uso accademico, seconda edizione del 1936. Qui mi cade acconcio addurre dello stesso studioso l'importante lavoro « *Enuma eliš* » *und Hexaemeron*, Roma 1934, con versione tedesca del testo.

Nuovi scavi fatti in Mesopotamia, precisamente nelle rovine della città di Aššūr, portarono alla luce nuovi testi, di un'altra redazione del poema, assira bensí anche questa, ma diversa da quella di Ninive. Questi furono editi in autografia da E. EBELING nei *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig 1915 ed anni seguenti, e traslitterati e tradotti e corredati di note succose in *Das babylonische Weltschöpfungslied*, « Altorientalische Texte und Untersuchungen », II, 4, Breslau 1921. Il Museo di Berlino possiede quasi una quindicina di frammenti, grandi e piccoli, dell'*Enūma eliš*, i quali sono stati appunto editi dall'Ebeling.

S. LANGDON pubblicò nel 1923 una nuova traslitterazione di tutto il testo del poema recuperabile dalle tavole edite, accompagnata da una versione inglese e da numerose note, Oxford 1923. Il titolo è *The Babylonian epic of creation restored from the recently recovered tablets of Assur*. Lo stesso autore tratta diffusamente dell'epopea altresí in *The mythology of all races*, v. *Semitic*, Boston 1931, pp. 277-325.

Dopo l'edizione del Langdon sono venuti alla luce i frammenti di Kiš, pubblicati dallo stesso autore nelle *Oxford editions of cuneiform texts*, v. VI, 88-101; questi frammenti riguardano le tavole I, III e VI [1].

Nel 1935 R. LABAT ha dato fuori una nuova edizione del testo, fondata su tutti i frammenti venuti alla luce. Essa comprende una introduzione di 74 pagine, 103 pagine di testo in traslitterazione e in traduzione francese, accompagnato da numerosissime note di carattere filologico, paleografico e religioso. Questa è la trattazione piú ampia che si conosca di questo nostro poema. La mia presente versione si basa oltre che sulle edizioni del KING, dell'EBELING e del LANGDON su questa del LABAT. È uscita a Parigi nel 1935 sotto il titolo *Le poème babylonien de la création*.

Sono uscite inoltre altre versioni francesi, inglesi, tedesche e una italiana. Tra le piú recenti menzioneremo segnatamente quelle tedesche dello UNGNAD [2], del LANDSBERGER [3], dell'EBELING [4], del DEIMEL [5], quelle inglesi di E. W. BUDGE [6], di SIDNEY SMITH, di C. J. GADD, di A. HEIDEL [7] in due edizioni, la mia italiana del 1934, *Il poema della creazione* (*Enūma eliš*), Bologna, della quale la presente è la seconda edizione, quella inglese dello SPEISER [8]. Come la prima anche questa vuol essere un'edizione di carattere piú storico-religioso che filolo-

---

[1] Una lista di nuovi frammenti dà il von SODEN, *Dialekt*, « Zeitschrift für Assyriologie », XL (1931), n. 2.

[2] Pubblicata in *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921.

[3] Fu inserita nel *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1912, di EDV. LEHMANN. Quando nelle note mi riferisco al LANDSBERGER intendo questa versione.

[4] Pubblicata nel primo volume degli *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, seconda edizione, 1926.

[5] DEIMEL, « *Enuma eliš* » *und Hexaëmeron*.

[6] E. A. WALLIS BUDGE, *The Babylonian legends of the creation and the fight between Bel and the dragon as told by Assyrian tablets from Nineveh*, London [1921]. Le nuove edizioni sono state fatte da Sidney SMITH e C. J. GADD.

[7] A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis, the story of the creation*, Chicago [1942], seconda edizione del 1951.

[8] Inserita in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 60-72.

gico. Nelle note non ho toccato di problemi filologici che là soltanto dove non potevo farne a meno.

Se non fosse stato colto dalla morte O. E. Ravn avrebbe resa di pubblica ragione la sua traduzione danese alla quale stava lavorando da alcuni anni. Nel 1952 A. Haldar ha dato fuori a Stoccolma una sua versione svedese del *Poema* sotto il titolo *Det babyloniska skapelseeposet enūma eliš*.

Per la bibliografia, alquanto abbondante, dell'epopea rimando il lettore alle note nelle pp. 76-77 del secondo volume della mia opera *La religione babilonese e assira*, Bologna 1929. Parecchie delle pubblicazioni là addotte sono oramai del tutto antiquate e non vanno quindi piú prese in considerazione [1].

Negli ultimi anni sono venuti alla luce frammenti del *Poema*, pubblicati da Fr. Köcher e O. R. Gurney. Ne ho fatto il debito uso, come si può vedere più avanti nei passi relativi.

[1] Quando nelle note mi riferisco semplicemente a Langdon, Ungnad, Ebeling, Landsberger, Labat, Heidel e Speiser intendo le versioni citate di questi autori. Oppenheim si riferisce invece a *Mesopotamian mythology I*, « Orientalia », N. S., XVI (1947), 207-238. Con S indico le tavolette di Sultantepe pubblicate dal Gurney.

TAVOLA PRIMA

Quando di sopra non era (ancora) nominato il cielo,
di sotto la (terra) ferma non aveva (ancora) un nome,
l'Apsū primiero, il loro generatore,
Mummu (e) Tiāmat, la generatrice di tutti loro,
le loro acque insieme mescolavano, 5
abitazioni (per gli dèi) non erano (ancora) costruite, e le canne
[delle paludi non erano (ancora) visibili,
quando (ancora) nessuno degli dèi era stato creato,
ed essi non portavano (ancora) un nome, e i destini non erano
furono procreati gli dèi in mezzo ad essi. [stati destinati,
Laḫmu e Laḫamu furono creati e ricevettero il nome. 10
Le epoche divennero molte e crebbero.
Anšar e Kišar furono procreati lungo tempo dopo di essi.
Divennero lunghi i giorni, si aggiunsero gli anni (gli uni agli
Anu, il loro figlio, pari ai suoi padri, [altri).
Anšar fece Anu, il suo primonato, eguale (a se stesso), 15
e Anu procreò quale suo eguale Nudimmud.
Nudimmud, che era il procreatore dei suoi padri,
era di vasta sapienza, saggio, potente di forza,
molto piú forte del suo procreatore, padre, Anšar.
Egli non aveva l'eguale tra gli dèi, i suoi fratelli. 20
Si associarono i fratelli, gli dèi,
si misero in movimento contro Tiāmat ed abbatterono il loro
Essi disturbarono l'animo di Tiāmat, [custode.

facendo chiasso dentro in Anduruna.
25 Non si affievolí nell'Apsū il loro clamore,
e Tiāmat si tacque al loro rumore.
Il loro modo di comportarsi dispiacque ad Apsū.
Il loro comportamento non era buono, essi erano diventati [prepotenti.
Allora Apsū, il progenitore dei grandi dèi,
30 gridò e chiamò Mummu, il suo messaggero:
« Mummu, messaggero, che dài soddisfazione al mio cuore,
vieni, andiamo da Tiāmat! »
Essi se ne andarono e di fronte a Tiāmat si sedettero.
Essi presero consiglio tra loro riguardo agli dèi, i loro pri- [monati.
35 Apsū aprí la bocca,
egli disse a Tiāmat a voce alta:
« Il loro comportamento non mi piace.
Durante il giorno non riposo, di notte non dormo.
(Li) distruggerò e farò finire il loro modo di comportarsi.
40 Regni tranquillità, e noi dormiamo! »
Tiāmat, quando udí questo,
si stizzí e gridò a suo marito,
con dolore essa gridò, s'infuriò essa (tutta) sola.
Essa meditò (cose) cattive nella sua mente:
45 « Perché distruggeremmo noi ciò che abbiamo fatto?
Il loro modo di agire (mi) causa per vero dispiacere. (Ma) noi [mediteremo bene (la cosa) ».
Rispose Mummu ed impartí consiglio ad Apsū.
Cattivo e non conciliatore fu il consiglio del suo Mummu:
« Distruggi, padre mio, questo comportamento ribelle!
50 Che di giorno tu riposi e di notte tu dorma! »
Si rallegrò di lui Apsū, e la sua faccia si rischiarò
(al) pensiero del male che meditava contro gli dèi, i suoi figli.
Egli strinse il collo di Mummu,
questo egli fece sedere sopra i suoi ginocchi e lo baciò.
55 Tutto ciò che essi avevano concertato tra loro
fu ripetuto agli dèi, i loro primonati.
Gemettero gli dèi e si agitarono,

essi sedettero in silenzio e in costernazione.
Il supremamente saggio, il molto abile
Ea, il quale sa tutto, percepí il loro disegno. 60
Si fece una figura (magica) universale, la fissò,
egli lo fece supremamente perfetto, il suo scongiuro puro,
lo recitò e lo fece stare nell'acqua.
Durante il sonno egli lo (cioè Apsū) incantò, mentre dormiva [in una grotta.
Egli fece dormire Apsū incantando(lo) in sonno. 65
Di Mummu, che (stava) spaventato nel suo grembo,
tagliò le sue fibre e strappò la sua corona.
Gli tolse lo splendore e se (ne) rivestí se (stesso).
Poi egli legò Apsū e lo uccise.
Mummu egli pose in ceppi e lo sopraffece. 70
Fissò sopra Apsū la sua dimora.
Mummu egli afferrò e rafforzò i suoi ceppi.
Dopo che egli ebbe legato e ucciso i suoi avversari
ed, egli, Ea, ebbe riportato vittoria sopra i suoi nemici
e nella sua abitazione placidamente ebbe riposato, 75
la chiamò *apsū* e stabilí i santuari.
In quel luogo egli pose le fondamenta della sua stanza buia.
Ea e Damkina, sua moglie, abitarono (là) in maestà.
Nel luogo dei destini, nella dimora delle determinazioni
il piú saggio tra i saggi, il piú sapiente tra gli dèi, un dio fu [generato, 80
in mezzo all'*apsū* fu generato Marduk,
in mezzo dell'*apsū* puro fu generato Marduk.
Lo generò Laḫmu (Ea), suo padre,
Laḫamu (Damkina), sua madre, lo procreò.
Gli fece succhiare mammelle di dee, 85
una allevatrice lo allevò e lo riempí di terribilità.
Splendida era la sua forma, brillante era lo sguardo del suo [occhio,
virile era la sua crescenza, egli poté procreare (fin) da bel [principio.
Lo rimirò Laḫmu (Ea), il suo procreatore, suo padre.

90 Si rallegrò, gioí il suo cuore, egli fu pieno di letizia.
Lo rese perfetto e gli diede in soprappiú doppia divinità.
Egli fu esaltato molto sopra di essi e li sorpassò in tutto.
Inapprensibili e ben fatte erano le sue misure.
Ad esser afferrate non erano atte, ad esser riguardate erano [difficili.
95 Quattro erano i suoi occhi, quattro i suoi orecchi.
Nel movimento delle sue labbra ne divampava fuoco.
Gli crebbero quattro orecchi,
e gli occhi, (di numero) come quelli, vedevano tutto.
Fu innalzato tra gli dèi, eccessivo nella sua statura.
100 Le sue membra furono fatte forti, egli era eccessivo in altezza.
Qual figlio, qual figlio!
Figlio del Sole, figlio degli dèi!
Era rivestito dello splendore di dieci dèi, era straordinaria- [mente potente.
.... terrore assieme ad ardore sopra di lui era am- [mucchiato.
105 Anu fece e procreò quattro venti,
i quali trattenevano il gran serpente, il piú forte della schiera.
106 *a* Egli produsse polvere e fece piovere ll vento meridionale,
produsse una palude ed incollerí Tiāmat,
era turbata Tiāmat, di giorno e di notte essa si dava da fare.
Gli ..... contribuivano ancora al suo dolore schiamazzando.
110 Nella loro mente meditavano il male.
A Tiāmat, la loro madre, essi dissero:
« Apsū, tuo marito, hanno ora ucciso,
al suo lato non hai camminato, sei rimasta ignominiosamente [seduta.
Egli ha creato quattro venti di terrore.
115 Se la tua mente è lacerata, noi non possiamo dormire.
Siano nel tuo cuore Apsū, tuo marito,
e Mummu, che essi legarono: tu sola siedi.
.... presto, datti da fare!
.... non ci ami?
120 Sono commossi i nostri intestini, sono abbagliati i nostri occhi.
.... senza riposo, vogliamo dormire.

.... al combattimento, vèndicali!
.... al ciclone poni! »
Ascoltò Tiāmat la parola (diretta) a lei:
«........ date, facciamo dei mostri. 125
.... gli dèi in mezzo ad Anduruna,
.... combatteremo, contro gli dèi ......»
Quando si staccarono se ne andarono al fianco di Tiāmat.
Infuriarono, complottarono, senza riposare né (notte) né [giorno.
Ingaggiarono battaglia, si arrabbiarono, furoreggiarono; 130
si raggrupparono, fecero una zuffa.
La madre Ḫubur che escogita tutto,
diede loro armi senza pari. Essa procreò dei mostri,
con denti acuti, che non risparmiano nello stritolamento.
Con veleno invece di sangue essa riempí i loro corpi. 135
Gli *ušumgallē* terribili essa rivestí di terrore.
Essa fece portare loro splendore, li formò come dèi.
« Colui che li riguarda sia annichilito dal terrore!
Il loro corpo si rizzi in alto, non si volti (indietro) il loro [petto! »
Essa fece la Vipera, il Serpente e Laḫamu, 140
il Gran Leone, il Lupo, lo Scorpione-Uomo,
le tempeste furiose, l'Uomo-Pesce, il Pesce-Capro.
Essi sono portatori d'armi che non risparmiano, che non [temono la battaglia.
Potenti sono i suoi comandi, essi sono senza pari.
In tutti erano undici, come questi essa li fece. 145
Tra gli dèi, i suoi primogeniti, i quali le si raccozzarono [(attorno),
essa esaltò Qingu, tra loro essa magnificò lui.
Di marciare in fronte all'esercito, di guidare la compagnia,
di accingersi a portar le armi, di ingaggiar battaglia,
di comandare ai combattenti quale capo, di essere grande nel [trionfo, 150
essa affidò alla sua mano e lo fece sedere sopra un trono [nell'assemblea.

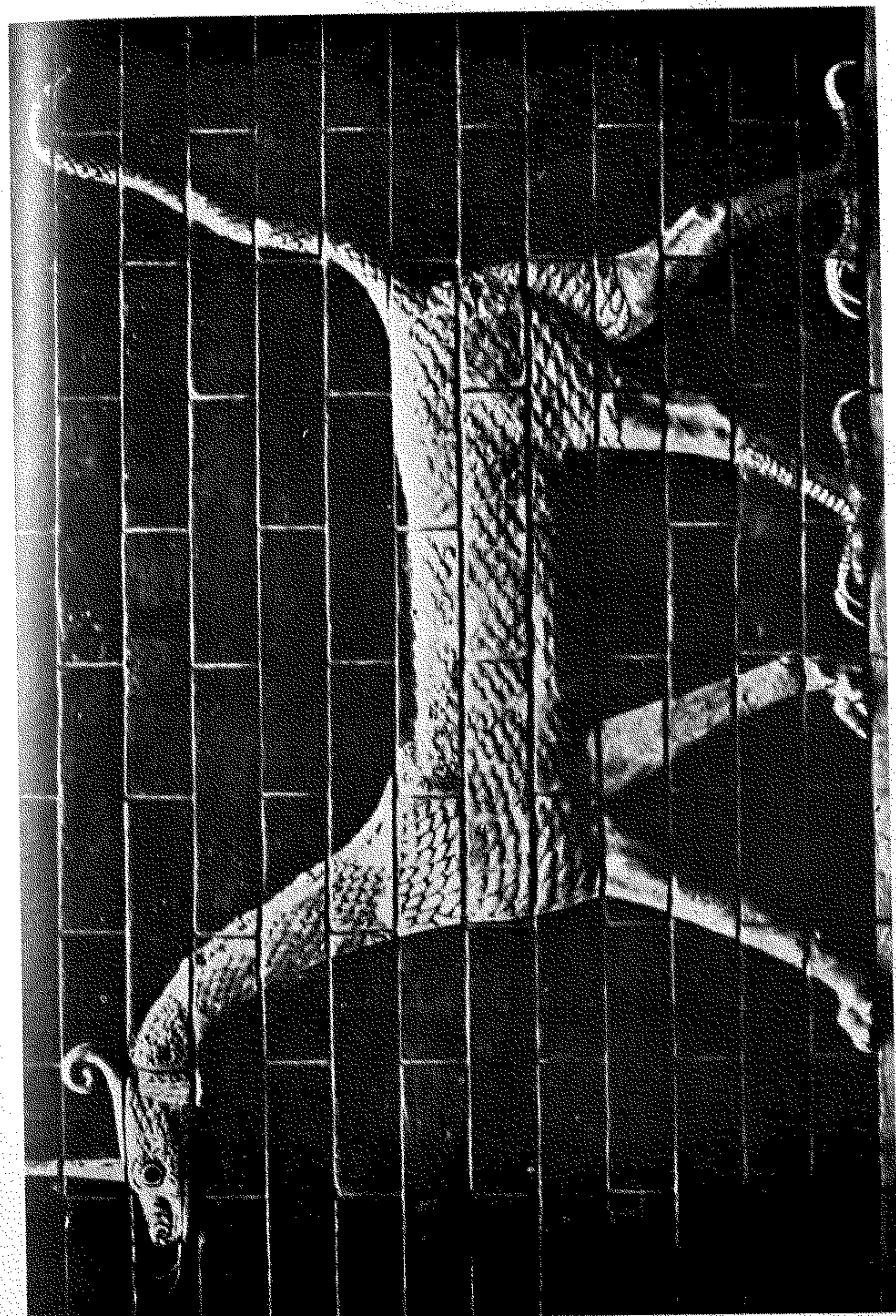
« Ho gettato il tuo incantesimo, nell'assemblea degli dèi ti [ho magnificato.
Del regno sopra gli dèi ho riempito la tua mano.
Per vero sei stato esaltato, mio marito, tu solo.
155 Sia reso piú grande il tuo nome sopra quello di tutti gli [Anunnaki! »
Essa gli diede le tavole dei destini e le appose al suo petto.
« Quanto a te, il tuo comando non sarà reso nullo: sia stabile [ciò che esce dalla tua bocca! »
Ora Qingu, che era stato esaltato ed aveva ricevuto la [supremazia sopra gli dèi,
agli dèi, i suoi figli, destinò i destini:
160 « Il pronunciato della vostra bocca ammansi il fuoco!
Chi è potente nel conflitto faccia tremare la potenza! »
Tiāmat concepí un molto grande disegno.

TAVOLA SECONDA

Tiāmat concepí un molto grande disegno.
Battaglia essa ingaggiò cogli dèi, la sua prole.
Per vendicare Apsū Tiāmat fece del male.
Che essa si era armata per il conflitto fu spiegato ad Ea.
Allorché Ea udí queste parole, 5
dolorosamente si turbò e sedette in silenzio.
Dopo che ebbe meditato e che il suo sdegno si fu calmato,
egli prese la via verso Anšar, suo padre,
andò davanti al padre, il suo procreatore Anšar.
Egli gli ripeté ciò che Tiāmat aveva designato, 10
dicendo: « Tiāmat, la nostra procreatrice, ha concepito odio [verso di noi.
Essa ha radunato una compagnia, rabbiosamente infuriando.
Verso di noi si sono rivolti tutti gli dèi,
quando si staccarono se ne andarono al fianco di Tiāmat.
Si sono raccolti, al fianco di Tiāmat si sono alzati. 15
Essi infuriarono, complottarono, senza riposare né (notte) [né giorno.
Ingaggiarono battaglia, si arrabbiarono, furoreggiarono,
si raggrupparono, fecero una zuffa.
La madre Ḫubur, che escogita tutto,
diede loro armi senza pari. Essa procreò dei mostri, 20
con denti acuti, che non risparmiano nello stritolamento.
Con veleno invece di sangue essa riempí i loro corpi.

Gli *ušumgallē* terribili essa rivestí di terrore.
Essa fece portare loro splendore tremendo, li formò come dèi.
25 Colui che li riguarda sia annichilito dal terrore!
Il loro corpo si rizzi in alto, non si volti (indietro) il loro petto!
Essa fece la Vipera, il Serpente e Laḫamu,
il Gran Leone, il Lupo, lo Scorpione-Uomo,
le tempeste furiose, l'Uomo-Pesce, il Pesce-Capro.
30 Essi sono portatori d'armi che non risparmiano, che non
[temono la battaglia.
Potenti sono i suoi comandi, essi sono senza pari.
In tutti erano undici, e come questi essa li fece.
Tra gli dèi, i suoi primogeniti, i quali le si raccozzarono
[(attorno),
essa esaltò Qingu, tra loro essa magnificò lui.
35 Di marciare in fronte all'esercito, di guidare la compagnia,
di accingersi a portar le armi, di ingaggiar battaglia,
di comandare ai combattenti quale capo, di esser grande nel
[trionfo,
essa affidò alla sua mano e lo fece sedere nell'assemblea sopra
[un trono:
« Ho gettato il tuo incantesimo. Nell'assemblea degli dèi ti
[ho magnificato.
40 Del regno sopra tutti gli dèi ho riempito la tua mano.
Per vero, sei stato esaltato, mio marito, tu solo.
Sia reso piú grande il tuo nome sopra quello di tutti gli
[Anunnaki ».
Essa gli diede le tavole dei destini e le appese al suo petto:
« Quanto a te, il tuo comando non sarà reso nullo: sia stabile
[ciò che esce dalla tua bocca! »
Ora Qingu, che era stato esaltato ed aveva ricevuto la supre-
45 [mazia sopra gli dèi,
agli dèi, i suoi figli, destinò i destini:
« Il pronunciato della vostra bocca ammansi il Fuoco!
Chi è potente nel conflitto faccia tremare la potenza! »
Anšar sentí che Tiāmat era fortemente agitata.
50 Egli si batté i fianchi e si morse le labbra.
Era tetro il suo cuore, la sua mente era inquieta.

. . . . il suo urlío si affievolí.
« Suvvia Ea, figlio mio, esci a battaglia!
Suvvia, leva tu l'arma che hai fatta!
Mummu e Apsū hai uccisi. 55
Essa ha esaltato Qingu che cammina davanti a lei.
. . . . la sapienza ».
Rispose il consigliere degli dèi Nudimmud.
. . . .
. . . . 60
[*manca*]
Anšar gridò rabbiosamente 71
e tenne un discorso ad Anu, suo figlio:
« Ecco uno che è scaltro e prepotente, il mio eroe,
la cui forza è sublime, la cui avanzata non ha pari!
Va e sta davanti a Tiāmat, tu. 75
Che sua madre si acquieti, che il suo cuore si rallegri.
Se essa non ascolta la tua parola,
comúnicale la nostra parola, affinché si acquieti! »
Dopo aver ascoltato l'appello di suo padre Anšar,
andò diritto da lei e scese per la strada verso di lei. 80
Quando Anu si avvicinò per vedere il piano di Tiāmat,
non poté affrontarla e ritornò indietro.
Egli andò in terrore da suo padre, il suo progenitore Anšar,
gli disse ciò che aveva detto a Tiāmat:
« È troppo debole la mia mano affinché io possa legarti da
[me solo ».
Anšar si sgomentò e guardò per terra, 85
si tacque e scosse la sua testa verso Ea.
Si radunarono nel luogo tutti gli Anunnaki.
Le loro labbra erano chiuse, in silenzio stavano seduti:
« Nessun dio va contro Tiāmat, 90
davanti a Tiāmat nessuno esce vivo ».
Il signor Anšar, il padre degli dèi, solennemente si alzò,
ponderò nel suo cuore e disse agli Anunnaki:
« Colui la cui forza è soverchiante sarà il vindice di suo padre.
Egli sarà il flagello della zuffa: l'eroe Marduk ». 95
Ea chiamò Marduk al luogo del suo mistero.

Allorché questi venne gli parlò secondo il suo cuore:
« Marduk, consigliami un piano, ascolta tuo padre!
Tu sei mio figlio: Colui che allarga il suo cuore.
100 Davanti ad Anšar appropínquati vicino!
Parla, sta! Quando ti vedrà, avrà riposo ».
Si rallegrò il Signore al discorso di suo padre.
Egli si avvicinò e stette davanti ad Anšar.
Anšar lo guardò, e il suo cuore si riempí di felicità.
105 Egli baciò le sue labbra e fece svanire la sua paura:
« Prima che tu abbia chiuso le tue labbra aperte
voglio andare e soddisfare il desiderio del tuo cuore.
Prima che tu abbia chiuso le tue labbra aperte
voglio andare e soddisfare il desiderio del tuo cuore.
110 Quale uomo ha ingaggiato lotta con te?
Mio figlio, Tiāmat, che è una donna, verrà contro di te
« Padre mio, procreatore, rallègrati e gioisci! [coll'arma ».
Il collo di Tiāmat subito tu calpesterai.
Padre mio, procreatore, rallegrati e gioisci!
115 La cervice di Tiāmat subito tu calpesterai ».
« Figlio mio, che conosci tutto il sapere,
fa che Tiāmat si ammansi col tuo scongiuro!
Fa correre subito il carro delle tempeste!
I suoi coadiutori non lo facciano ritardare, falla tornare
[indietro! »
120 Si rallegrò il Signore per il discorso di suo padre.
Esultò il suo cuore, ed egli disse a suo padre:
« Signore degli dèi, destino dei grandi dèi,
se io sarò il vostro vindice,
se legherò Tiāmat e vi libererò,
125 raduna l'assemblea, fa strapotente il mio destino e rendilo
In Ubšukinnaku sedete insieme in allegria! [noto!
Che il pronunciato della mia bocca destini i destini come voi!
Che non sia cambiato ciò che faccio!
Non ritorni, non sia cambiato il discorso delle mie labbra! »
130 Anšar aprí la sua bocca.

Il cosiddetto Drago di Babele, raffigurato sulla Porta d'Ištār nella città di Babele.
Da SCHAEFER-ANDRAE, *Die Kunst des Alten Orients*, 521. Museo di Berlino.

Sigillo babilonese protodinastico, con scena mitologica.
A destra è raffigurato seduto il dio babilonese dell'acqua Ea.

TAVOLA TERZA

Anšar aprí la sua bocca,
a Gaga, il suo messaggero, egli tenne un discorso:
« Gaga, messaggero, che dài soddisfazione al mio core,
da Laḫmu e Laḫamu voglio mandarti,
poiché tu sai vedere, sei in grado di raccontarlo. 5
Gli dèi, i miei padri, addúcili davanti a me!
Portino da me tutti gli dèi!
Parlino tra loro, siedano a banchetto!
Mangino pane, mescano vino!
A Marduk, il loro vindice, destinino il destino! 10
Parti, va, Gaga, e quando sarai davanti a loro
ripeti loro ciò che ti dico:
Anšar, il vostro figlio, mi ha mandato,
il pensiero del suo cuore egli mi ha incaricato di trasmettervi.
La madre Tiāmat, la nostra progenitrice, ha concepito odio
[verso di noi. 15
Essa ha radunato una compagnia, rabbiosamente infuriando.
Verso di lei si sono rivolti tutti gli dèi,
quando si staccarono se ne andarono al fianco di Tiāmat.
Si sono raccolti, al fianco di Tiāmat si sono alzati.
Essi infuriarono, complottarono, senza riposare né (notte) né
[giorno. 20
Ingaggiarono battaglia, si arrabbiarono, furoreggiarono,
si raggrupparono, fecero una zuffa.

La madre Ḫubur, che escogita tutto,
diede loro armi senza pari. Essa procreò dei mostri,
25 con denti acuti, che non risparmiano nello stritolamento.
Con veleni invece di sangue essa riempí i loro corpi.
Gli *ušumgallē* terribili essa rivestí di terrore.
Essa fece portare loro splendore tremendo, li formò come dèi.
Colui che li riguarda sia annichilito dal terrore!
30 Il loro corpo si rizzi in alto, non si volti (indietro) il loro
[petto!
Essa fece la Vipera, il Serpente e Laḫamu,
il Gran Leone, il Lupo, lo Scorpione-Uomo,
le tempeste furiose, l'Uomo-Pesce, il Pesce-Capro.
Essi sono portatori d'armi che non risparmiano, che non
[temono la battaglia.
35 Potenti sono i suoi comandi, essi sono senza pari.
In tutti sono undici, e come questi essa li fece.
Tra gli dèi, i suoi primogeniti, i quali le si raccozzarono
[(attorno),
essa esaltò Qingu, tra loro essa magnificò lui.
Di marciare di fronte all'esercito, di guidare la compagnia,
40 di accingersi a portar le armi, di ingaggiar battaglia,
di comandare ai combattenti quale capo, di esser grande nel
[trionfo,
essa affidò alla sua mano e lo fece sedere nell'assemblea sopra
[un trono:
‹Ho gettato il tuo incantesimo. Nell'assemblea degli dèi ti ho
[magnificato.
Del regno sopra tutti gli dèi ho riempito la tua mano.
45 Per vero, sei stato esaltato, mio marito, tu solo.
Sia reso piú grande il tuo nome sopra quello di tutti gli
[Anunnaki!›
Essa gli diede le tavole dei destini e le appese al suo petto:
‹Quanto a te, il tuo comando non sarà reso nullo: sia stabile
[ciò che esce dalla tua bocca!›
Ora Qingu, che era stato esaltato ed aveva ricevuto la supre-
[mazia sopra gli dèi,
50 agli dèi, i suoi figli, destinò i destini:

‹Il pronunciato della vostra bocca ammansi il Fuoco!
Chi è potente nel conflitto faccia tremare la potenza!›
Mandai Anu, ma egli non fu in grado di resisterle.
Nudimmud ebbe paura e ritornò indietro.
Si fece avanti Marduk, il saggio tra gli dèi, il vostro figlio. 55
Di andare davanti a Tiāmat egli risolse.
Egli aprí la sua bocca e mi disse:
‹Se io sarò il vostro vindice,
se legherò Tiāmat e vi libererò,
raduna l'assemblea, fa strapotente il mio destino e rèndilo 60
[noto!
In Ubšukinnaku sedete insieme in allegria!
Che il pronunciato della mia bocca destini i destini come voi!
Che non sia cambiato ciò che faccio!
Non ritorni, non sia cambiato il discorso delle mie labbra!›
Affrettatevi, destinategli presto i vostri destini! 65
Che egli vada ed affronti il nostro potente nemico! ».
Andò Gaga e prese la sua via.
Davanti a Laḫmu e Laḫamu, gli dèi, i suoi padri,
egli s'inginocchiò, baciò la terra davanti a loro,
s'inchinò, ristette e disse loro: 70
« Anšar, il vostro figlio, mi ha mandato,
il pensiero del suo cuore egli mi ha incaricato di trasmettervi.
La madre Tiāmat, la nostra progenitrice, ha concepito odio
[verso di noi.
Essa ha radunato una compagnia, rabbiosamente infuriando.
Verso di lei si sono rivolti tutti gli dèi, 75
quando si staccarono se ne andarono al fianco di Tiāmat.
Si sono raccolti, al fianco di Tiāmat si sono alzati.
Essi infuriarono, complottarono, senza riposare né (notte) né
[giorno.
Ingaggiarono battaglia, si arrabbiarono, furoreggiarono,
si raggrupparono, fecero una zuffa. 80
La madre Ḫubur, che escogita tutto,
diede loro armi senza pari. Essa procreò dei mostri,
con denti acuti, che non risparmiano nello stritolamento.

Con veleno invece di sangue essa riempí i loro corpi.
85 Gli *ušumgallē* terribili essa rivestí di terrore.
Essa fece portare loro splendore tremendo, li formò come dèi.
Colui che li riguarda sia annichilito dal terrore!
Il loro corpo si rizzi in alto, non si volti (indietro) il loro [petto!
Essa fece la Vipera, il Serpente, e Laḫamu,
90 il Gran Leone, il Lupo, lo Scorpione-Uomo,
le tempeste furiose, l'Uomo-Pesce, il Pesce-Capro.
Essi sono portatori d'armi che non risparmiano, che non [temono la battaglia.
Potenti sono i suoi comandi, essi sono senza pari.
In tutti sono undici, e come questi essa li fece.
Tra gli dèi, i suoi primogeniti, i quali le si raccozzarono [(attorno),
95 essa esaltò Qingu, tra loro essa magnificò lui.
Di marciare di fronte all'esercito, di guidare la compagnia,
di accingersi a portar le armi, di ingaggiar battaglia,
di comandare ai combattenti, quale capo, di esser grande nel [trionfo,
essa affidò alla sua mano e lo fece sedere nell'assemblea sopra
100 [un trono:
‹Ho gettato il tuo incantesimo. Nell'assemblea degli dèi ti ho [magnificato.
Del regno sopra tutti gli dèi ho riempito la tua mano.
Per vero, sei stato esaltato, mio marito, tu solo.
Sia reso piú grande il tuo nome sopra quello di tutti gli [Anunnaki!›
105 Essa gli diede le tavole dei destini e le appese al suo petto:
‹Quanto a te, il tuo comando non sarà reso nullo: sia stabile [ciò che esce dalla tua bocca!›
Ora Qingu, che era stato esaltato ed aveva ricevuto la supre- [mazia sopra gli dèi,
agli dèi, i suoi figli, destinò i destini:
‹Il pronunciato della vostra bocca ammansi il Fuoco!
110 Chi è potente nel conflitto faccia tremare la potenza!›

Mandai Anu, ma egli non fu in grado di resisterle.
Nudimmud ebbe paura e ritornò indietro.
Si fece avanti Marduk, il saggio tra gli dèi, il vostro figlio.
Di andare davanti a Tiāmat egli risolse.
Egli aprí la sua bocca e mi disse: 115
‹Se io sarò il vostro vindice,
se legherò Tiāmat e vi libererò,
raduna l'assemblea, fa strapotente il mio destino e rendilo noto.
In Ubšukinnaku sedete insieme in allegria!
Che il pronunciato della mia bocca destini i destini come voi! 120
Che non sia cambiato ciò che faccio!
Non ritorni, non sia cambiato il discorso delle mie labbra!›
Affrettatevi, destinategli presto i vostri destini!
Che egli vada ed affronti il vostro potente nemico!»
Udirono (questo) Laḫmu e Laḫamu e gridarono forte. 125
Tutti gli Igigi si lamentarono dolorosamente:
«Che cosa si è cambiato, sí che essi concepirono questo [disegno?
Non conoscevamo forse il pensiero di Tiāmat?».
Essi si radunarono ed andarono,
tutti i grandi dèi, i destinatori dei destini. 130
Entrarono di fronte ad Anšar e riempirono l'Ubšukinnaku.
Si baciarono l'un l'altro e si raccolsero in assemblea.
Parlarono tra loro e sedettero a banchetto.
Mangiarono pane e mescerono vino.
Il dolce liquore fece loro passare le preoccupazioni. 135
Bevendo birra i loro corpi si saziarono. Stanchezza salí alquanto [nella loro mente.
A Marduk, il loro vindice, essi destinarono il destino.
Gli prepararono un seggio maestoso.

TAVOLA QUARTA

Gli prepararono un seggio maestoso.
Davanti ai suoi padri per il dominio egli prese posto:
« Tu sei il piú onorato tra i grandi dèi.
Il tuo destino sia senza pari, il tuo comando sia Anu!
5 Marduk tu sei il piú onorato tra i grandi dèi.
Il tuo destino sia senza pari, il tuo comando sia Anu!
Da questo giorno non sia cambiato il tuo comando!
Di esaltare e di abbassare stia in tuo potere!
Per vero, sia saldo quanto esce dalla tua bocca, sia inegua-
[gliabile il tuo comando!
10 Nessuno tra gli dèi trasgredirà la tua prerogativa.
Di essere provvedute hanno bisogno le dimore degli dèi.
Nel luogo dei loro santuari sia stabilito saldamente il tuo
[luogo!
Marduk, tu sei il nostro vindice,
ti abbiamo dato il regno sopra tutto l'universo.
15 Siedi nell'assemblea, la tua parola sia preminente.
Le tue armi non falliscano, ma uccidano i tuoi nemici!
Signore, la vita di colui che in te confida, salva
e versa la vita del dio che ha concepito cattivi (pensieri)! »
Essi fecero porre nel loro mezzo un abito,
20 e dissero a Marduk, il loro primogenito:
« Il tuo destino, signore, sia superiore a quello degli dèi!
Di distruggere e di costruire comanda: siano compiuti!
Apri la tua bocca, e l'abito sia distrutto!

Comanda di nuovo, e l'abito sia di nuovo intatto! »
Egli comandò colla sua bocca, e l'abito fu distrutto. 25
Egli comandò di nuovo, e l'abito fu rifatto.
Quando gli dèi, i suoi padri, ebbero visto la parola della sua
[bocca,
si rallegrarono e (gli) resero omaggio: « Marduk è re! ».
Essi gli consegnarono uno scettro, un trono e un'accetta.
Essi gli diedero un'arma inoppugnabile, che respinge il nemico: 30
« Va e taglia la gola di Tiāmat!
I venti portino il suo sangue in un luogo segreto! »
Quando i grandi dèi ebbero destinato il destino di Bēl,
una strada di successo ed esaudimento gli fecero prendere
[quale via.
Egli (si) costruí un arco e lo destinò in sua arma. 35
La freccia egli incoccò e tirò la corda.
Alzò la scimitarra e la afferrò colla sua destra.
L'arco e il turcasso egli appese al suo fianco.
Il fulmine egli pose davanti a sé.
Di una fiamma ardente riempí il suo corpo. 40
Egli fece una rete per avviluppare il ventre di Tiāmat.
I quattro venti afferrò affinché nulla di lei potesse sfuggir(gli),
il vento meridionale, il vento settentrionale, il vento orientale,
[il vento occidentale.
Al suo fianco pose la rete, dono di suo padre Anu.
Fece Imḫullu, il vento cattivo, la Tempesta, l'Uragano, 45
il Vento Quadruplice, il Vento Settemplice, il Vento Deva-
[statore, il Vento senza Rivale.
Fece uscire i venti che aveva fatti in (numero) di sette.
Per sommuovere l'interno di Tiāmat essi si levarono dietro
[a lui.
Il Signore alzò il Ciclone, la sua grande arma.
Montò sul carro della tempesta inoppugnabile, terribile, 50
attaccò ad esso quattro attacchi e li legò al suo lato,
il Distruttore, l'Implacabile, l'Abbattitore, il Rapido.
Acuti erano i loro denti e portavano veleno.
Sanno distruggere, hanno appreso ad abbattere.

55 Insieme essi percuotono, sono terribili nella zuffa.
Percuotitore di tutti coloro che sono raccozzati insieme,
con un camice, corazza tremenda, era rivestito.
Con splendore di fiamma era coperto il suo capo.
Andò diritto il Signore e camminò per la sua strada,
60 verso Tiāmat che infuriava diresse la sua faccia.
Nelle sue labbra egli teneva un amuleto di pasta rossa,
mentre colla sua mano afferrava una pianta per distruggere
[il veleno.
Lo circondarono, lo circondarono gli dèi,
gli dèi, i suoi padri, lo circondarono, gli dèi lo circondarono.
65 Si avvicinò il Signore per osservare l'interno di Tiāmat,
di Qingu, suo marito, per vedere il disegno.
Egli osservò, e la sua andatura divenne incerta.
Si confuse la sua mente, si disordinarono i suoi atti,
e gli dèi, i suoi adiutori, che camminavano al suo fianco,
70 quando scorsero l'eroe, il campione, la loro vista si confuse.
Tiāmat gettò il suo incantesimo e non voltò il collo.
Sulle sue labbra procaci essa portava ribellione:
« Sei stato onorato al luogo di signore degli dèi che per te
[si levano?
Dal loro posto si sono raccolti al tuo posto? »
75 Il Signore alzò il Ciclone, la sua grande arma.
A Tiāmat che infuriava egli diresse cosí la parola:
« Quanto a te, sei divenuta grande, ti sei innalzata in alto!
Il tuo cuore ti ha portato a scatenare la zuffa.
Gridano i figli, combattono i loro padri.
80 Tu, la loro procreatrice, li hai maledetti.
Hai esaltato Qingu al grado di tuo marito.
Hai posto un potere che non gli spetta in luogo del potere
[divino dell'Anūtu.
Contro Anšar, re degli dèi, hai concepito cattivi disegni.
Contro gli dèi, i miei padri, hai messo in opera la tua malizia.
85 La tua armata si prepari, le tue armi ti siano indossate!
Avvicínati! Io e tu facciamo battaglia! »
Quando Tiāmat ebbe udito questo

divenne come pazza, e la mente sua le diè di volta.
Gridò Tiāmat contro di lui come una in furia.
Le sue gambe tremarono fino alle fondamenta. 90
Essa recitò uno scongiuro e gettò il suo incantesimo,
e gli dèi della battaglia arrotarono le loro armi.
Essi cozzarono, Tiāmat e il piú saggio tra gli dèi, Marduk.
Andarono alla battaglia, si avvicinarono per la lotta.
Il Signore spiegò la sua rete e (ne) la inviluppò. 95
L'Imḫullu che (gli) veniva dietro egli sguinzagliò davanti a lei.
Tiāmat aprí la sua bocca per inghiottirlo.
Egli (vi) fece entrare l'Imḫullu per non renderle possibile di
[chiudere le sue labbra.
I venti furenti empirono il suo ventre.
Il suo cuore si paralizzò, ed essa spalancò la sua bocca. 100
Egli scoccò una freccia che lacerò il suo ventre,
tagliò le sue interiora e spaccò il suo cuore.
Dopo averla legata egli distrusse la sua vita.
Gettò (per terra) la sua carcassa e montò sopra di essa.
Dopo che ebbe ucciso Tiāmat, che era il capitano, 105
disperse le sue truppe, e la sua compagnia si sciolse.
Gli dèi, i suoi adiutori, che camminavano al suo lato,
tremarono, ebbero paura, voltarono le loro schiene.
Essi cercarono di fuggire per salvare la propria vita.
Furono (però) circondati da assedio, cosicché non poterono 110
[fuggire.
Egli li legò e spezzò le loro armi.
Furono gettati in una rete, e sedettero in un sacco.
Stettero in caverne ed erano pieni di lamenti.
Portarono la sua punizione e furono chiusi in prigione.
E gli undici rampolli che essa aveva dotati di terrore, 115
la compagnia di dèmoni che andava avanti a lei,
egli li gettò in ceppi e le loro membra legò.
Assieme alla loro opposizione egli li calpestò sotto di sé.
E Qingu, che era stato magnificato tra loro,
egli legò e lo consegnò agli dèi morti. 120
Gli tolse le tavole dei destini, che non gli spettavano.

Le sigillò con un sigillo e le appese al suo petto.
Dopo che ebbe legati ed uccisi i suoi nemici
ed ebbe reso schiavo il suo terribile nemico
ed ebbe pienamente riportato sopra i nemici il trionfo di
125 [Anšar,
ed ebbe raggiunto il desiderio di Nudimmud, Marduk, l'eroe,
sopra gli dèi legati rafforzò la sua presa.
Contro Tiāmat, che egli aveva legata, ritornò di nuovo.
Il Signore calpestò i piedi di Tiāmat.
130 Colla sua scimitarra che non perdona spaccò il suo cranio.
Tagliò le vene del suo sangue.
Il Vento Settentrionale lo portò via in luoghi nascosti.
Allorché i suoi padri videro questo si rallegrarono, gioirono,
doni e regali gli fecero apportare.
135 Il Signore riposò per osservare la sua carogna,
dividere il mostro e far(ne) cose belle.
La spaccò in due parti come un'ostrica.
Metà di essa rizzò e coprí con essa il cielo.
Tirò un chiavistello e stabilí guardiani,
140 ingiunse loro di non lasciar uscire la sua acqua,
camminò per il cielo, ne osservò i luoghi,
pose di fronte all'*apsū* la dimora di Nudimmud,
— il Signore misurò la dimora dell'*apsū* —
una grande dimora, egli pose come quello Ešarra,
145 la grande dimora Ešarra che costruí come cielo.
Egli fece abitare ad Anu, Enlil ed Ea le loro dimore.

TAVOLA QUINTA

Egli formò la stazione per i grandi dèi.
Stabilí le stelle, loro somiglianze, i Lumāšu.
Fissò l'anno e (lo) divise in sezioni.
Per i dodici mesi stabilí tre stelle per ciascuno.
Dopo che ebbe determinato l'anno mediante le determinazioni
[(temporali), 5
fondò la stazione di Nībiru per fissare il loro legamento,
affinché nessuno trasgredisse o aberrasse.
Stabilí presso di lui la stazione di Enlil ed Ea,
aprí porte su tutti e due i lati.
Rafforzò i catenacci a sinistra e a destra. 10
Nel suo ventre egli pose le alture.
Fece splendere Nannaru e (gli) affidò la notte.
Lo stabilí quale ornamento della notte per stabilire i giorni:
« Ogni mese senza tregua esci colla corona;
al principio del mese, quando ti leverai splendendo sopra il
[paese, 15
brillerai colle corna per stabilire sei giorni,
e nel settimo giorno dimezza la corona.
Al plenilunio sarai in opposizione, alla metà di ogni mese.
Quando Šamaš sul fondamento del cielo ti avrà raggiunto,
dividi le nubi e splendi indietro! 20
Nel giorno trenta starai in opposizione a Šamaš una seconda
[volta.

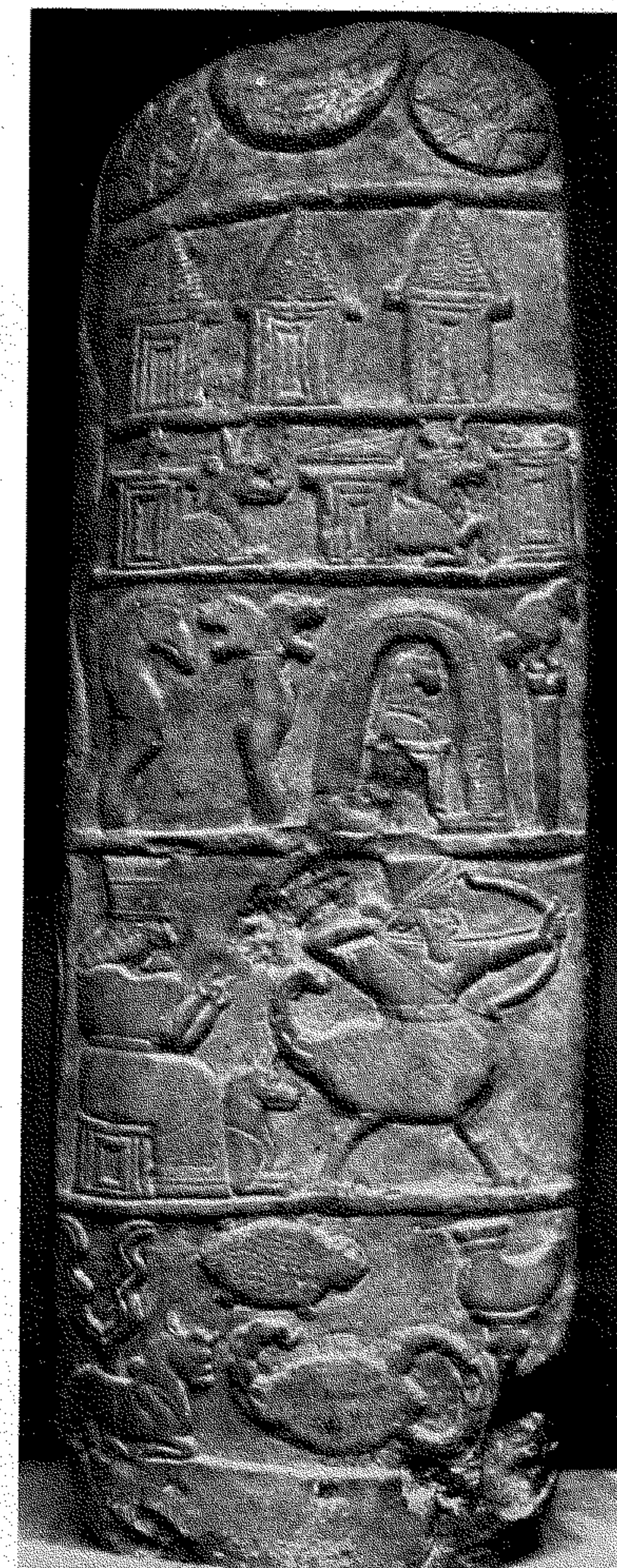
.... prendi la tua strada!
.... avvicinati e giudica il giudizio!
25 .... di agir male.
.... me.
[*manca*]
129 .... loro ....
.... suo ....
.... il Signore .....
.... gli dèi, disse ....
.... le stelle ......
135 .... nostro figlio ...
.... noi egli ....
.... ci ha liberati ....
.... egli udí ......
....
140 .... noi gli dèi .....
Quando Marduk udí il discorso degli dèi.

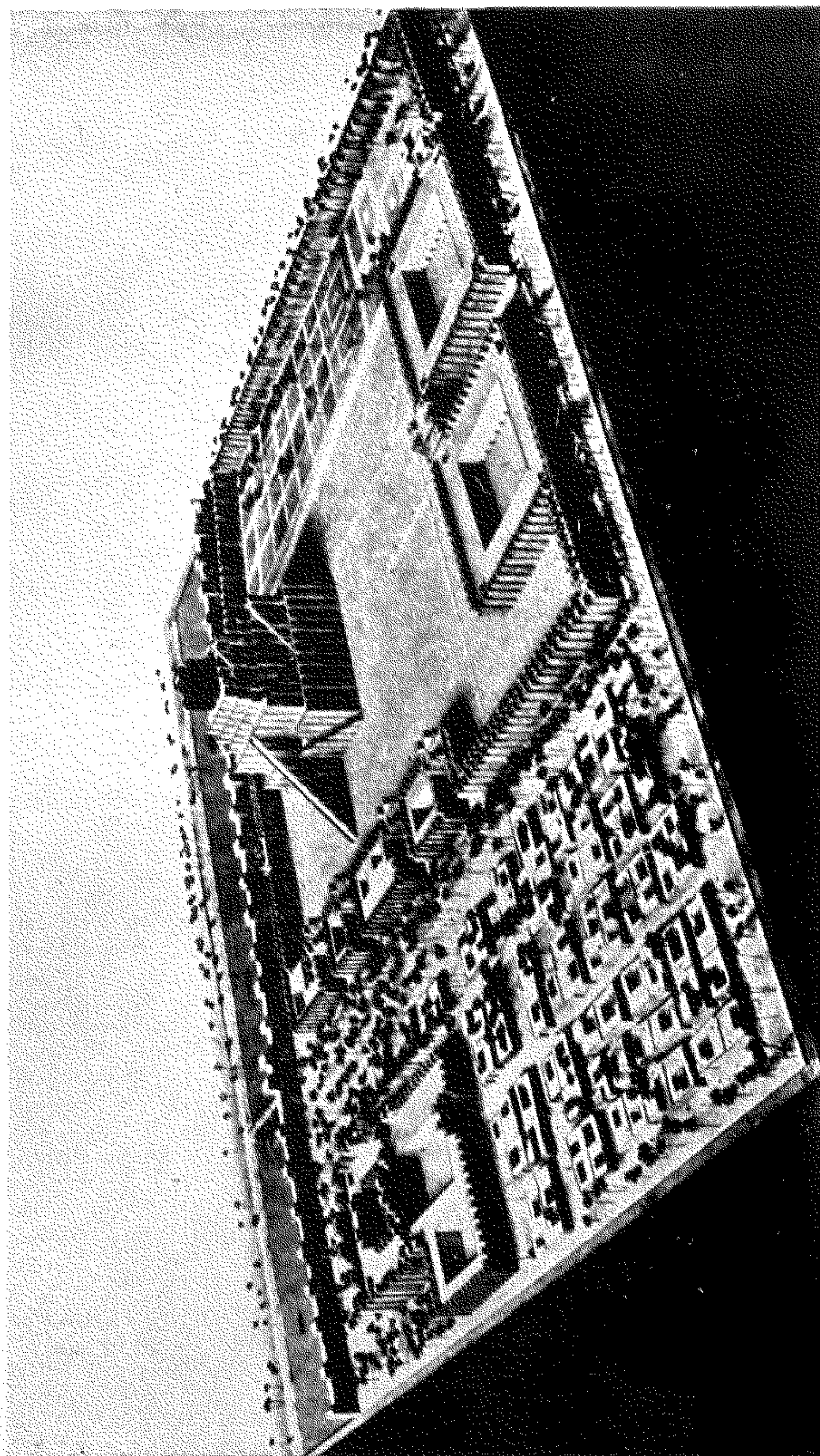
TAVOLA SESTA

Quando Marduk udí il discorso degli dèi,
il suo cuore lo indusse a far cose belle.
Egli aprí la sua bocca e disse ad Ea,
di ciò che aveva concepito nel suo cuore gli diede contezza:
«(Il loro) sangue legherò, osso farò esistere. 5
Stabilirò Lullū: per vero il suo nome sarà Amēlu.
Voglio costruire Lullū, l'uomo.
(Gli) siano imposti i riti degli dèi, essi godano (perciò) pace!
Voglio cambiare le vie degli dèi e le renderò adorne.
Insieme siano onorati, (ma) siano divisi in due parti!». 10
Ea gli rispose e gli disse un discorso,
per la pacificazione degli dèi gli comunicò un piano:
«Sia dato (in castigo) uno dei loro fratelli,
egli perisca, (ma) siano formati gli uomini!
Si radunino i grandi dèi! 15
Sia dato questo (in castigo, ma) essi siano saldi!»
Marduk radunò i grandi dèi,
benevolmente comandò e diede (loro) un incarico.
Alla parola della sua bocca gli dèi fecero attenzione.
(Lui), il re disse agli Anunnaki: 20
«Se vi è stato alcunché di vero nella vostra prima confessione,
ditemi (di nuovo) sotto giuramento la verità!
Chi è stato a fare la guerra,
a far ribellare Tiāmat e ad ingaggiar battaglia?

25 Sia (dato in castigo) colui che ha fatto la guerra!
Gli farò portare la sua colpa, (ma) voi sedete in pace! »
Gli risposero gli Igigi, i grandi dèi,
a Lugaldimmerankia, consigliere degli dèi, il loro signore:
« È Qingu colui che ha fatto la guerra,
30 che ha fatto ribellare Tiāmat ed ha ingaggiato battaglia ».
Allorché lo ebbero legato e portato davanti ad Ea,
gli imposero la punizione e tagliarono il suo sangue.
Col suo sangue egli (Marduk) costruí l'umanità,
(le) impose il servizio (degli dèi) e liberò gli dèi.
35 Dopo che il saggio Ea ebbe creato l'umanità
e le ebbe imposto il servizio degli dèi,
— quest'opera non può essere compresa dalla mente —
mediante l'abilità di Marduk e la sapienza di Nudimmud,
Marduk, il re degli dèi, divise gli dèi,
40 il potere tra tutti gli Anunnaki, sopra e sotto.
Ad Anu egli stabilí di sorvegliare i suoi ordini.
Trecento dèi egli stabilí quale guardia,
la raddoppiò, le regioni della terra egli stabilí.
Nel cielo e nella terra egli fece abitare seicento.
45 Dopo aver impartito tutti i comandi,
aver distribuito tra gli Anunnaki del cielo e della terra le loro
gli Anunnaki aprirono la loro bocca, [porzioni,
a Marduk, il loro signore, essi dissero:
« Ora, mio signore, che hai addotto la nostra liberazione,
50 che cosa sarà il nostro regalo per te?
Facciamo una stanza il cui nome sarà chiamato
‹Per vero, essa è una camera per riposarvi›. Riposiamovi
Faremo una stanza a sua dimora, [dentro!
nel giorno in cui arriveremo vogliamo riposare dentro ».
55 Quando Marduk ebbe udito questo,
la sua faccia splendette molto come il giorno:
« Come un'altra Babele, la cui costruzione desiderate,
cosí sia fatta la sua costruzione di mattoni, poi sia costruito
Gli Anunnaki presero il cesto sulla spalla. [un trono! »

Per un anno essi formarono i suoi mattoni. 60
Quando arrivò il secondo anno,
innalzarono il vertice di Esagila, dirimpetto all'*apsū*,
edificarono la torre templaria sopra l'*apsū*.
A Marduk, (che è) Enlil ed Ea, stabilirono la sua casa quale
[dimora.
Maestosamente davanti a loro (la) fecero sorgere. 65
Verso le fondamenta di Ešarra guardano le sue corna.
Dopo aver fatto l'opera di Esagila,
tutti gli Anunnaki vi fecero le loro stanze.
In Esagila, volta dell'*apsū*, essi tutti si radunarono
nella grande stanza che avevano costruito quale sua dimora. 70
Gli dèi, i suoi padri, egli vi fece sedere a banchetto:
« Questa Babele è la vostra dimora prediletta.
Rallegratevi in essa, procurategli gioia! ».
I grandi dèi vi presero posto,
fecero una festa, vi sedettero a banchetto. 75
Dopo essersi abbandonati in essa all'allegria
ed aver bevuto birra in Esagila durante il banchetto,
furono stabilite leggi, furono determinate determinazioni.
Le stazioni del cielo e della terra distribuirono gli dèi, tutte.
I grandi dèi, cinquanta di loro, sedettero, 80
gli dèi dei destini, sette di loro, fissarono le decisioni.
Il signore prese l'arco e alzò la sua arma davanti a loro.
La rete che egli si era fatta guardarono gli dèi, i suoi padri.
Videro l'arco, quanto bella era la sua forma.
L'opera che aveva fatta i suoi padri esaltarono. 85
Anu levò (l'arco) nell'assemblea degli dèi e parlò,
egli baciò l'arco: « Questo è il mio .... »
Egli chiamò così i nomi dell'arco:
« Legno lungo è il primo (nome). Il secondo è ......
Il suo terzo nome è Arco in cielo .... » 90
Egli stabilí il suo posto assieme agli dèi, i suoi fratelli.
Dopo che Anum ebbe stabilito il destino dell'arco in cielo,
rizzò il trono della regalità davanti agli dèi.

Anu si sedette nell'assemblea degli dèi.
95 I grandi dèi si radunarono ....
L'ulteriore destino di Marduk essi stabilirono,
essi pronunciarono contro se stessi una maledizione,
per acqua ed olio essi giurarono e spruzzarono se stessi.
Essi gli conferirono la regalità degli dèi,
100 alla signoria degli dèi del cielo e della terra essi lo destinarono.
Anšar lo fece il piú grande e chiamò Asarluḫi il suo nome:
« Nel pronunciare il suo nome prosterniamoci sulla faccia. »
Egli aprì la sua bocca e gli dèi lo baciarono.
105 Il suo comando sia soverchiante sopra e sotto.
Per vero, egli sia esaltato, il figlio nostro vindice.
Il suo sacerdozio sia del tutto preminente, e non abbia nessun
[eguale.
Eserciti il suo pastorato sopra quelli dalle teste nere, vengano
[essi sotto la sua protezione!
Nei giorni futuri non sia dimenticata, (ma) sempre menzionata
[(la sua opera)!
110 Egli stabilisca per i suoi padri le grandi offerte regolari!
La loro provvista sia resa grandiosa, le loro feste siano
[comandate!
Egli (ci) faccia odorare incenso, il cui odore ci piaccia!
Faccia un'imagine in terra di ciò che ha fatto in cielo.
Insegni a quelli dalle teste nere a temerlo!
115 I sudditi pensino sempre di nuovo al loro dio e alla loro dea!
Quando apre la sua bocca, prendano cura della loro dea!
Siano portati sacrifici al loro dio e alla loro dea!
Non dimentichino il loro dio, ma lo sostengano!
Rendano splendido il loro paese, costruiscano le loro dimore!
120 Stiano (in preghiera) quelli dalla testa nera davanti agli dèi,
[chiamato egli sia il nostro dio!
Nominiamo ora i suoi cinquanta nomi!
Il suo comportamento è stato, per vero, splendido, e i suoi
[atti a questo sono stati eguali.
Marduk, cui dalla sua nascita suo padre Anu ha nominato,

Pietra di confine, *kudurru*, babilonese dell'epoca di Nabucodonosor I, Museo del Louvre. Sopra, gli emblemi di Venere (Ištār), della Luna (Sin) e del Sole. Sotto, nel secondo scompartimento, le tiare di Anu, Enlil ed Ea. Nel terzo scompartimento a sinistra l'emblema di Marduk, poi quelli di Nābū e di Išḫara. Sotto, nell'ultimo scompartimento, a sinistra, la folgore del dio della tempesta Addu.

Tav. VI.

Modello del distretto templario babilonese di Esagila, santuario di Marduk, e della torre Etemenanki.

colui che procura nutrimento e fa rigurgitare il loro magazzino, 125
che colla sua arma Ciclone legò gli oppressori,
e salvò gli dèi, suoi padri, dalla distretta,
per vero, egli è figlio del Sole, il cui nome è stato proclamato
[tra gli dèi.
Nella sua luce splendente camminino essi costantemente!
Agli uomini che ha fatti dotati di vita 130
egli ha imposto il servizio degli dèi affinché questi siano
[tranquilli.
Creare, distruggere, rappacificazione, misericordia!
Se egli perdona colla sua grazia, sia la loro liberazione!
Marudukku è, per vero, il dio procreatore di tutti gli dèi.
Colui che dà soddisfazione al cuore degli Anunnaki e lo fa
[stare tranquillo. 135
Per vero, Marudukku è il sostegno del suo paese e della sua
Lui, la gente lo esalti! [gente.
Šudušagkuše si alzò, e la sua ostilità fu spezzata.
Largo è il suo cuore, caldo il suo animo.
Lugaldimmerankia è il suo nome col quale lo abbiamo nominato 140
[nella nostra assemblea.
La parola della sua bocca abbiamo esaltato sopra gli dèi, i
[suoi padri.
Per vero, egli è il signore di tutti gli dèi del cielo e della terra.
Il re, per il cui comando gli dèi, per vero, hanno stabilito .....
Naridimmerankia è il suo nome, col quale lo chiamò, lui, la
[guida di tutti gli dèi.
Colui che in distretta in cielo e in terra pose la nostra dimora, 145
il quale agli Igigi ed Anunnaki spartí le stazioni.
Per il suo nome tremino gli dèi e barcollino nelle loro dimore!
Asarluḫi è il suo nome, col quale suo padre Anu lo chiamò.
Egli è, per vero, la luce degli dèi, il campione potente,
il quale, come uno *šēdu* e un *lamassu* degli dèi e del paese, 150
in serrata battaglia ha salvato le nostre dimore nella distretta.
Asarluḫi chiamano in secondo luogo Namtilaku i seicento dèi,
il quale restaurò secondo la sua creazione tutti gli dèi ....

il Signore che col suo incantesimo puro salvò gli dèi moribondi.
155 Il distruttore dei cattivi, (il debellatore) dei nemici.
Asarluḫi è Namšud, come è chiamato il suo terzo nome,
il dio puro che purifica la nostra via ».
Cosí chiamarono il suo nome Anšar, Laḫmu e Laḫamu,
essi dissero agli dèi, i loro figli:
160 « Noi abbiamo.........., noi abbiamo nominato i suoi nomi.
Come noi chiamate ora i suoi nomi! »
Essi si rallegrarono (quando) udirono il loro discorso.
In Ubšukinnaku fissarono le loro decisioni:
« Del figlio eroico, del nostro vindice,
165 noi del (nostro) provveditore abbiamo esaltato il nome ».
Sedettero nella loro assemblea e proclamarono il suo destino.
Nel santuario tutti nominarono il suo nome.
Asaru, che elargisce la coltivazione, che fa consistere le sementi.

TAVOLA SETTIMA

Asaru, che elargisce la coltivazione, che fa consistere le sementi.
Produttore di grano e piante, che fa spuntare l'erba.
Asaralim, che nella casa del consiglio è onorato, nel consiglio
[è preminente.
Gli dèi (gli) ubbidirono (quando furono presi dalla paura).
Asaralimnunna, il sublime, luce del padre, suo procreatore. 5
Colui che eseguisce i decreti di Anu, Enlil ed Ea.
Egli è il loro provveditore e determina (le loro dimore).
Il cui tesoro è abbondanza, (il quale) aggiunge.
Tutu, è lui che provocò la loro restaurazione.
Purifichi i loro santuari, ed essi stiano tranquilli! 10
Faccia l'incantesimo, e gli dèi stiano in pace!
Se essi si rizzano rabbiosamente, volti indietro i loro petti!
Per vero, egli sia esaltato nell'assemblea degli dèi!
Nessuno tra gli dèi si renda eguale a lui!
Tutu, Ziukkinna, vita della schiera degli dèi. 15
Colui che stabilí per gli dèi il cielo puro,
determinò le loro vie e stabilí il loro complesso.
Non siano dimenticate le sue azioni, tutte, tra la gente!
Tutu, Ziku (lo) nominarono in terzo luogo, colui che causa
[la guarigione.
Il dio dal fiato buono, il signore dell'esaudimento e della 20
[grazia.
Colui che fa esistere ricchezza e pienezza, colui che stabilisce
[abbondanza.

Il quale cambia in molto tutto ciò che è deficiente.
In grave distretta respiriamo il suo buon soffio.
Proclamino, esaltino e rendano gloriosa la sua lode!
25 Tutu, Agaku in quarto luogo glorifichino gli uomini!
Signore dell'incantesimo puro, che salva il moribondo.
Colui che ebbe pietà degli dèi legati.
Egli ha fatto cadere sopra gli dèi, i suoi nemici, il giogo
ha fatto l'umanità per riscattarli. [imposto,
30 Il misericordioso che ha il potere di salvare.
Le sue parole durino salde e non siano dimenticate,
nella bocca di quelli dalla testa nera che le sue mani hanno
[costruito.
Tutu, Tuku in quinto (luogo), la loro bocca pronunci il suo
[incantesimo puro!
Colui che col suo incantesimo puro ha estirpato tutti i cattivi.
35 Šazu, che conosce il cuore degli dèi, che intravvede il (loro)
[animo.
Colui cui non sfugge nessun malfattore.
Che ha raffermato l'assemblea degli dèi e dato soddisfazione
[ai loro cuori.
Che sottomette il disubbidiente ..., la sua ombra si estende
[sopra di loro.
Colui che fa valere la giustizia e conserva il diritto.
40 Colui che separa il luogo del diritto e della giustizia.
Šazu in secondo (luogo) è Zisi, debellatore dell'attaccante,
[sia esaltato!
Colui che disperse la miseria dal corpo degli dèi, i suoi padri.
Šazu è in terzo (luogo) Suḫrim, il quale annienta i nemici.
Colui che frustra le loro macchinazioni e le disperde come
[il vento.
45 Colui che distrugge tutti i cattivi ....
Gli dèi gioiscano, essi (i suoi nemici) invece tremino.
Šazu è in quarto (luogo) Suḫgurim, il quale concede le impe-
[trazioni e creò (di nuovo) gli dèi, i suoi padri.
Che estirpa i nemici e distrugge la loro discendenza.

Che abbatte le loro opere e non lascia intatta nessuna di queste.
Il suo nome sia dichiarato e pronunciato nel paese! 50
Šazu è in quinto (luogo) Zaḫrim, lo esaltino quale signore
[dei viventi!
Lui che distrugge tutti i nemici, che rimunera i buoni e i
[cattivi.
Che riportò tutti gli dèi fuggiaschi ai loro santuari.
Questo suo nome duri (in eterno)!
In sesto (luogo) adorino per soprappiú Šazu dappertutto quale 55
[Zaḫgurim,
il quale distrusse tutti i nemici come in una battaglia.
Enbilulu, egli è il signore che li provvede di abbondanza.
Il potente che li chiamò coi loro nomi e stabilí offerte di
[cose cotte,
il quale amministra la pastorizia e i luoghi di abbeveraggio e
[li ha stabiliti per il paese,
che ha aperto le fonti ed ha assegnato acqua in abbondanza. 60
Glorifichino in secondo (luogo) Enbilulu quale Epadun, il dio
[che dà acqua (?) al campo.
Il principe del cielo e della terra, colui che stabilisce i solchi,
[che amministra il terreno arativo
[e il terreno per la pastorizia (?),
il canale e il suo argine, che disegnò i solchi.
Lodino in terzo (luogo) Enbilulu quale Gugal, l'amministra-
[tore delle piantagioni degli dèi,
il signore dell'abbondanza, della copiosità e delle messi opime, 65
il provveditore di ricchezze, che rende ricche tutte le dimore,
colui che dà il farro, che fa esistere l'orzo.
Enbilulu è Ḫegal, che immagazzina molto per il consumo
[degli uomini,
che fa piovere abbondanza sopra la vasta terra e fa crescere
[rigogliosamente l'erba verde.
Sirsir, che accumulò un monte sopra (?) Tiāmat, 70
che colla sua arma squarciò il corpo di Tiāmat.
Il guardiano del paese, il loro fedele pastore.

. . . .
che nella sua ira attraversa il vasto mare,
75 come un ponte passa sopra il luogo della zuffa.
Sirsir in secondo (luogo) essi chiamano Malaḫ e cosí avanti.
Il mare è il suo veicolo nel quale viaggia.
Gil che accatasta cataste di grano, colline pingui.
Il creatore di orzo e farro, che provvede la sementa al paese.
80 Gilma, che stabilisce il *durmaḫ* degli dèi, il creatore di cose [durature.
Il legame che lega la famiglia, il provveditore di cose buone.
Agilma, il sublime che strappa la corona . . . .
Il costruttore delle nubi sopra l'acqua, lo stabilitore del cielo.
Zulum, colui che attribuisce i campi . . . .
85 Colui che dà le porzioni e i sacrifici regolari (degli dèi, i suoi [padri).
Zulum è in secondo (luogo) Mummu, creatore del cielo e della [terra, colui che dirige le nubi.
Il dio che mantiene puri il cielo e la terra.
Colui al cui potere non è eguale quello di nessuno tra gli dèi.
Gišnumunab, che ha fabbricato tutti gli uomini, formato le [regioni dell'universo.
90 Che ha distrutto gli dèi di Tiāmat, ha fabbricato gli uomini [col loro sangue.
Lugalabdubur, il re che ha sconquassato le opere di Tiāmat, [che portò via le sue armi.
Le cui fondamenta sono saldamente stabilite avanti e indietro.
Pagalguenna, il primo dei signori, il potente per forza,
che è altamente esaltato tra gli dèi, i suoi fratelli, il signore [di loro tutti.
95 Lugaldurmaḫ, il re legame degli dèi, signore di Durmaḫ.
Colui che è stato magnificato nella dimora della regalità, il [piú sublime tra gli dèi.
Aranunna, consigliere di Ea, fabbricatore degli dèi, i suoi padri.
Colui la via della cui principalità nessun dio uguaglia.
Dumuduku, che nel Duku ha rinnovato la sua pura dimora.

Dumuduku, senza il quale nessuna decisione è decisa da [Lugaldukuga. 100
Lugallaanna, il re, i cui poteri sono esaltati tra gli dèi.
Il Signore, potenza di Anu, che rese sublime il nome di Anšar.
Lugalugga, che trascinò loro tutti contro Tiāmat.
Colui che ha tutta la sapienza, che ha grande intelligenza.
Irqingu, che trascinò Qingu in . . . . . della battaglia. 105
Colui che dirige tutte le decisioni, corrobora il dominio.
Kinma, la guida di tutti gli dèi, colui che impartisce consiglio,
per il cui nome gli dèi paurosamente tremano come per una [tempesta.
Esiskur, egli sieda sublime nella casa della preghiera!
Davanti al quale gli dèi portino dentro i loro regali! 110
Da lui essi ricevono le loro assegnazioni.
Senza di lui nessuno escogita cose sagge.
Colui la cui creazione sono state le quattro razze dell'umanità.
Senza il quale nessun dio conosce il tempo (?) designato dei [loro giorni.
Girru, che fissa . . . . dell'arma. 115
Colui che nel conflitto con Tiāmat escogitò piani saggi.
Il saggio e sapiente . . . .
Dio dal cuore largo, che gli dèi non sono capaci di scrutare.
Addu, per vero, è il suo nome, tutto il cielo egli copra!
Il suo tuono possente domini sopra la terra! 120
Il suo tuono squarci (?) le nubi e conceda sostentamento alla [gente di sotto!
. . . .
. . . .
. . . .
. . . . 125
Nībiru, stella che nel cielo è splendente.
Per vero, egli tiene la loro avanguardia e la loro retroguardia, [a lui essi guardano,
colui che attraversa il ventre di Tiāmat senza stancarsi.
Per vero, il suo nome è Nībiru, che tiene la sua parte mediana,
delle stelle del cielo egli tenga il corso! 130

Egli pascoli tutti gli dèi come bestiame!
Egli leghi, per vero, Tiāmat, angustii la sua vita e la tagli!
In futuro, fino ai giorni piú lontani, la gente
proclami incessantemente: ‹Egli regni per sempre!› ».
135 Siccome egli costruí i luoghi e formò la (terra) ferma,
il padre Enlil chiamò Signore dei Paesi il suo nome.
Tutti i titoli che gli Igigi nominarono
Ea udí e il suo animo ne gioí,
cosí: « Colui, i cui titoli i suoi padri hanno fatto gloriosi,
140 egli, come me stesso, Ea, sia, per vero, il suo nome!
Il complesso dei miei riti, essi tutti, egli domini!
Tutti i miei oracoli egli eseguisca! ».
Con cinquanta titoli i grandi dèi
quali cinquanta nomi suoi (lo) nominarono e fecero preminente
[la sua via.
145 Siano conservati! Il primo (li) riveli!
Il saggio e il sapiente insieme (li) considerino!
(Li) ripeta il padre e (li) insegni al figlio!
Del pastore e del guardiano, si aprano i loro orecchi,
ed egli gioisca dell'Enlil degli dèi, Marduk!
150 Il suo paese prosperi, esso sia sano!
È salda la sua parola, non si cambia il suo comando.
Ciò che esce dalla sua bocca nessun dio annulla.
Quando guarda graziosamente egli non cessa dalla grazia.
Quando lo afferra la sua ira nessun dio lo affronta.
155 Largo è il suo cuore, vasto è il suo animo.
(Egli è colui) davanti al quale la trasgressione e il peccato
[sono un'abominazione.
(Questa) dottrina, che un antico ha detto avanti a lui,
egli ha scritto e destinato ad istruzione.
.... di Marduk, per vero, gli dèi ....
160 .... il nome ....
.... hanno preso ....
....
....

NOTE ALL'ENŪMA ELĪŠ

TAVOLA I, 1. – Col primo verso comincia una protasi che va fino al v. 6 ed è seguíta, in coordinazione, da una piú breve, vv. 7-8, per cedere infine posto nel v. 9 all'apodosi. Nelle due protasi, le quali in sostanza si riducono ad una, si fissa molto vagamente e negativamente il tempo in cui furono procreati gli dèi, v. 9. In quel tempo non esisteva nulla tranne Apsū, Mummu e Tiāmat, i quali ancora confondevano insieme le loro acque. Nella letteratura mesopotamica era in voga questo modo di descrivere il periodo preistorico mediante determinazioni negative. Ne troviamo esempi in altri racconti mitici, a mo' d'esempio nel *Mito della creazione da parte di Marduk*, FURLANI, *Religione*, II, 15-16, e *Poemetti mitologici*, 60-62. Simili determinazioni negative ricorrono altresí nel mito di Enki ed Enlil quali creatori, FURLANI, *Religione*, II, 20. Se il cielo non era ancora nominato vuol dire che non esisteva ancora, poiché secondo il sentimento babilonese e la mentalità di tutti i popoli dell'antichità e di quelli primitivi il nome è qualcosa di reale, sostanziale, che sta in intimo nesso coll'essenza della cosa e in certo modo la costituisce. Nominare una cosa vuol dunque dire quasi costituirla, farla esistere, conoscerne la sua natura, quindi avere potere sopra di essa, poter costringerla. Quindi negli scongiuri è essenziale la pronuncia del nome, anzi del maggior numero possibile dei nomi degli dèi invocati. Nominare una cosa e destinarne il destino sono quasi sinonimi tra loro e sono altresí quasi sinonimi con far esistere e creare. Cfr. i vv. 2 e 8. Sulla grande importanza del nome si v. H. W. OBBINK, *De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypte*, Amsterdam 1925; W. SCHULTZ, *Der Namensglaube bei den Babyloniern*, « Anthropos », XXVI, (1931), 895-928, ma dell'importanza del nome hanno trattato ancora altri studiosi.

2. – Il significato di *ammatum*, che ho tradotto con '(terra) ferma', è incerto. Il LANGDON traduce con *home*; il LABAT dice semplicemente *terre*.

3. – Apsū, dal sumero *ab-zu*, scritto *ZU.AB*, 'casa del sapere', è l'oceano d'acqua dolce, ἄβυσσος, l'abisso, tutta l'acqua che è sotto la terra e che si vede sulla terra nelle fonti, nei fiumi e nei laghi. Esso è chiamato *rēštū*, primiero, tanto perché fu il primo essere quanto anche per distinguerlo dall'*apsū* o abisso fisico, sopra il quale regna Ea, JASTROW, *On the composite character of the Babylonian creation story*, « Festschrift Nöldeke », 977, n. 2. Egli, che è concepito come se avesse forma umana, è detto inoltre *zārušun*, il loro 'generatore', poiché è il padre di tutte le molte generazioni di dèi. Gli dèi procreano come procreano

gli uomini. Su Apsū v. P. JENSEN s. v. *apsû-Apsû* in « Reallexikon der Assyriologie », I (1928), 122-124.

4. – Mummu. L'accezione esatta di questa parola ci è ancora ignota, e la sua interpretazione è una vera *crux interpretum*. Cfr. LANGDON, 66, n. 5, e il mio articolo *Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira*, « Aegyptus », IX, 205-239, pp. 231-232, nonché *Religione*, I, 146, n. 18. Di Mummu hanno trattato F. M. Th. BÖHL, *Mummu-Logos?*, « Orientalistische Literaturzeitung », 1916, 265-268; S. LANGDON, *The Babylonian conception of the Logos*, « Journal of the Royal Asiatic Society », 1918, 433-449; W. F. ALBRIGHT, *The supposed Babylonian derivation of the Logos*, « Journal of Biblical Literature », XXXIX (1920), 143-151. Alcuni leggono *ummu Tiāmat*, tra questi il HEIDEL, e perciò eliminano Mummu. Il BÖHL fa derivare la parola dalla radice *amū*, parlare, pensare, donde una certa somiglianza col concetto di *logos*. Altri lo fa derivare dalla radice *hwm*, che implica l'idea di movimento tumultuoso e rumoroso, v. LOISY, 5, n. 3, oppure dalla radice che sta alla base di *ummānu*, artiere, JENSEN, KB, VI, 1, 302-303; qualcun altro gli vorrebbe dare il valore di forma, quasi sperma formativo. Constatiamo anzitutto che Mummu è una persona divina, poiché piú avanti esso è il messaggero di Apsū e probabilmente suo figlio. Damascio afferma che Môymis era il figlio di Apsū e Tiāmat, FURLANI, *Religione*, II, 14, egli aggiunge bensí che esso è il mondo intelligibile, ma qui Damascio non segue affatto, come ha assunto qualcuno, un'antica tradizione babilonese, poiché l'inciso relativo non risale ad Eudemo, fonte greca di Damascio, ma è un'interpretazione del tutto soggettiva dello stesso autore, interpretazione schiettamente neoplatonica. Mummu è anzitutto il figlio di Apsū e Tiāmat. Orbene, quando grandi masse d'acqua si frammischiano, che cosa producono? Rumore, uno scroscio. Mummu dovrebbe quindi avere il significato di ' scroscio '. E ciò è confermato dal testo *CT*, XIII, 32, rov. 10. Ma Mummu è anche il messaggero di Apsū, il suo ministro, colui che parla per lui, che reca la sua parola, ciò che lo avvicina in qualche modo al *logos*; per *rigmu*, ' rumore, scroscio ', nell'accezione di parola cfr. EBELING, 89, il quale cita un trattato hittita, secondo il quale *rigmu* vuol dire pure ' parola '. Secondo me va respinta l'interpretazione di coloro che vedono in Mummu del v. 4 soltanto un epiteto di Tiāmat, *ummu*=' madre '. Tiāmat, scritta anche Tāmtu e Tiāmtu, deriva dalla radice *thm* coll'accezione di puzzare, emanare cattivo odore. Tāmtu è il mare, l'oceano che circonda la terra. Tiāmat corrisponde all'ebraico *tĕhôm*, *Gen.*, I, 2; VIII, 2 e cosí avanti, quasi sempre senza articolo, come si conviene a un nome proprio.

6. – L'OPPENHEIM, I, 207-208, espunge questo verso che sarebbe un'aggiunta poco abile da parte di un redattore. Le ' abitazioni '=*gipara*, anche questo è un termine dal significato incerto. Lo si suol rendere con ' cespuglio, canna ed affini ' o ' con abitazione e dimora '. A favore della prima accezione, ' cespuglio ', sembra militare il verbo *ki-iṣ-ṣu-ra*, che vuol dire legare e si è tradotto quindi: i cespugli ancora non si legavano, cioè non si intrecciavano per farne stuoie, cesti ed altri arnesi.

L'EBELING sta per cespuglio, ma il verbo egli prende nel senso che i cespugli ancora non s'intrecciavano tra loro coi loro rami nel campo. Il LABAT ha *les chambres saintes n'étaient pas construites*.

7. – Dopo aver parlato delle cose fisiche il poema menziona gli dèi e ciò che sta in nesso con loro. Nessuno degli dèi esisteva ancora. Il verbo *šūpū* vorrebbe dire veramente: non erano ancora apparsi, non si erano manifestati, poiché deriva dalla radice *epū*, BEZOLD, BAG, 54, che ha il valore di uscire gloriosamente, splendere, emergere. A questo termine e agli altri usati per esprimere su per giú quel concetto per il quale noi adoperiamo la parola creare non bisogna annettere significato strettamente e rigidamente tecnico teologico. I Babilonesi facevano uso dei verbi *banū*, ' costruire ', *epēšu*, ' fare ', *šūpū* e di altri affini, come se fossero su per giú sinonimi. Cfr. Ch.-F. JEAN, *Les traditions suméro-babyloniennes sur la création d'après les découvertes et les études récentes*, « Nouvelle Revue Théologique », LXVII (1940), 169-186.

9. – I Mesopotamici concepivano la generazione degli dèi in perfetto accordo con quella umana per opera di un dio maschio e di una dea femmina. Anche gli dèi primitivi furono perciò procreati da una coppia. Non si deve quindi tradurre il verbo addotto con ' furono creati ', che sarebbe concetto del tutto estraneo alla mentalità mesopotamica, si cfr. la lunga lista di coppie divine che una tavoletta cita quali antenati di Anu, principe degli dèi, FURLANI, *Religione*, I, 114 e 225. I Babilonesi non conoscevano le emanazioni o le ipostatizzazioni, ma soltanto le generazioni delle divinità. Tutto era umano, chiaro e naturale nella teologia mesopotamica.

10. – Laḫmu, maschio, e Laḫamu, femmina; i nomi ricorrono spesso nella mitologia e teologia mesopotamiche anche per dèmoni e buoni geni di carattere vario. Si cfr. in proposito LANGDON, 68, n. 3. Presso Damascio questi due nomi suonano *Λαχός* e *Λαχή*.

12. – Anšar e Kišar sono, secondo il significato letterale delle sillabe che formano questi due nomi sumeri, ' il mondo celeste e il mondo terrestre ', poiché in sumero *an* significa ' cielo ' e *ki* ' terra ', mentre *šar* è ' l'universo o il mondo '. Questi nomi sono dovuti senza dubbio alla speculazione prettamente teologica. Presso Damascio i due nomi suonano *Ἄσσωρος* e *Κισσαρή*. L'ideogramma *AN. ŠAR* costituisce pure il nome del dio assiro nazionale Aššūr, cosí si spiega la forma Assôros presso Damascio. Ma il dio Aššūr va tenuto distinto da Anšar, antenato degli dèi.

14-16. – Dopo passati di nuovo alquanti secoli ed eoni Anšar procrea con sua moglie Kišar Anu, il capo del pantheon mesopotamico, in tutto pari, *šāninu*, ai suoi antenati. Anu è il cielo, il dio del cielo, il primo della triade cosmica, della quale gli altri due membri sono Enlil, dio della terra, ed Ea, dio dell'acqua. Su Anu si cfr. FURLANI, *Religione*, I, 109-116; TALLQVIST, *Götterepitheta*, 251-254; EBELING s. v. *Anu* in RLA, 115-117. Anu procrea poi Nudimmud, cioè Ea, il quale assieme ad Enlil sarebbe secondo altri miti invece il fratello di Anu. Il poema rileva espressamente che Anu ed Ea sono del tutto eguali. Qui non si fa punto

menzione del secondo membro della triade cosmica, di Enlil. E si capisce facilmente perché: il poema deve esser calcato piú o meno esattamente su qualche antico mito dell'esaltazione di Enlil di Nippur, ed Enlil è stato sostituito da Marduk e perciò è quasi sparito del tutto dal nostro poema. Su Ea, figlio di Anu, cfr. FURLANI, *Religione*, I, 122-146; TALLQVIST, *Götterepitheta*, 287-290. Nudimmud è un nome sumero di Ea e significa 'procreatore dell'increato', cioè di quello che non esisteva, è dunque un titolo che esalta la sua facoltà fattrice, produttrice.

17-20. – Sono tre versi in lode ed esaltazione di Ea, il dio sapiente, saggio per eccellenza, sebbene qui il poeta esalti anche la sua forza. Egli è molto piú furbo e scaltro che forte, gran consigliere degli dèi, ma poco portato all'azione e piuttosto pusillanime. Cfr. su questo lato del suo carattere il mio articolo *Ea nei miti babilonesi e assiri*, «Atti Istituto Veneto», LXXXVII, 2, 659-696. 'Fratelli' nel v. 20 è da intendere naturalmente in senso alquanto vasto e poco preciso: cosí quasi tutti gli dèi antenati sono chiamati spesso padri di Marduk. — 17. – In Nudimmud l'autore sembra qui già vedere Marduk, del quale un titolo era appunto Nudimmud, e perciò lo dice 'procreatore dei suoi padri', che è un nome di Marduk, cfr. Tav. Settima, 97, dove è detto 'fabbricatore dei suoi padri', perché li ha salvati da Tiāmat.

23-24. – Anduruna, il cielo, che è la dimora degli dèi. L'OPPENHEIM, I, 210 verte *Heavenly Mansions*.

25-26. – Né Apsū né Tiāmat, che stanno a capo della schiera degli dèi e sarebbero quindi i primi chiamati a metterli a posto, si muovono.

27. – Tiāmat si risente del modo di comportarsi dei suoi discendenti, poiché quanto fanno è segno di poco rispetto e di prepotenza.

28-30. – Infine Apsū perde la pazienza e decide di andare da Tiāmat per vedere di concertare con lei qualche provvedimento contro gli schiamazzatori. Egli chiama perciò il suo segretario o ministro e messaggero Mummu e lo invita ad accompagnarlo da Tiāmat.

37-40. – Dal discorso di Apsū a sua moglie si vede quanto lo abbia stizzito il contegno irrispettoso dei giovani dèi: egli non può riposare di giorno e di notte non può dormire. Perciò vuole prendere provvedimenti alquanto radicali e propone a Tiāmat di uccidere addirittura gli dèi. A proposito del sonno disturbato di Apsū cade qui acconcio osservare che lo schiamazzo dei giovani dèi, ossia la loro insubordinazione, e l'insonnia di Apsū sono la causa, molto bassa e futile per vero, di quel po' po' di rivoluzione universale che portò Marduk all'uccisione di Tiāmat e alla sua esaltazione a re del pantheon e in ultima analisi alla formazione degli uomini. Senza lo schiamazzo diurno e notturno di alcuni ragazzacci nessuna umanità! Il motivo dello schiamazzo che disturba gli dèi e li porta a gravi decisioni ricorre ancora in qualche altro mito mesopotamico, a titolo d'esempio in quello di Atarḫasīs, nel quale Enlil non può sopportare il rumore fatto dagli uomini, la loro ribellione e li punisce perciò con estremo rigore, cfr. SIDNEY SMITH in RA, XXII (1925), 67-68, e FURLANI, *Poemetti mitologici*, 43-48.

41-44. – A Tiāmat non piace affatto la proposta di Apsū. Essa non

ha affatto un cattivo carattere, ma cerca di attenuare la pena escogitata da suo marito. Il v. 44 è difficile. Come sta ora e come pur bisogna tradurlo, esso non dà buon senso. Neppur la versione dell'EBELING, *Böses nahm sie (sich) zu Herzen*, calza bene a ciò che ci si aspetta che dica il verso, quantunque egli giustamente osservi, p. 90, che il senso dovrebbe essere che Tiāmat prende a mal partito la cattiveria che emerge dalle parole di suo marito. Tiāmat cioè respinge la proposta di Apsū e la riguarda cattiva. Il LABAT traduce *Elle conçut le mal dans son coeur*; SPEISER: *Injecting woe into her mood.*

45-46. – Tiāmat motiva il suo rifiuto alla proposta del marito: non è ammissibile che essi distruggano ciò che hanno fatto, vale a dire gli dèi. La traduzione non è sicura.

46. – Essa fa qui un'altra proposta e propone una pena meno grave. Vuole guadagnar tempo e vuole ancora meditare prima di prender un provvedimento definitivo e irreparabile.

47. – Apsū, di fronte alla divergenza di opinione con sua moglie, non insiste sul suo punto di vista, ma cerca di cavarsi da questo impiccio chiedendo diplomaticamente l'opinione del suo ministro e consigliere, *māliku*, Mummu.

48-50. – Mummu è un tristo e dà cattivo consiglio ad Apsū, lo rileva espressamente il poeta.

51-54. – Ad Apsū non par vero che Mummu gli abbia dato un consiglio identico a ciò che egli stesso meditava contro gli dèi ed è fuori di sé dalla gioia, abbraccia e bacia il suo cattivo — ma allora non lo sapeva ancora — consigliere. V. 51: 'Si rallegrò di lui', cosí S.

57-58. – Gli dèi si sentono perduti e non vedono nessuna via d'uscita. Questo è, per cosí dire, il caso tipico, in cui Ea può esplicare la sua brillante attività di buon consigliere e suggerire una via d'uscita. Infatti egli si mette súbito all'opera.

61. – Le parole *uṣ-rat ka-li* presentano qualche difficoltà. Letteralmente bisognerebbe tradurre 'una figura del tutto', forse una figura universale ossia una figura magica buona per tutti gli scongiuri, dunque molto potente e di sicuro effetto. Cosí interpreta pure il LANGDON, 77, il quale verte 'una maledizione (potente) sopra tutte le cose', intendendo per maledizione uno scongiuro accompagnato da una figura oppure uno scongiuro senz'altro. L'EBELING ha 'un cerchio magico per l'universo', il LANDSBERGER 'figure di tutte le specie', il LABAT verte con *une figure (magique) universelle*, SPEISER: *A master design.* Non c'è dubbio che Ea si fabbrica qualche oggetto o magari un semplice disegno, dotato di potere magico infallibile e poi lo pone sull'acqua, recitando in pari tempo la formola scongiuratoria.

63. – 'Lo fece stare nell'acqua', l'OPPENHEIM, I, 211 dice: *transferred it(s power) into water.* SPEISER: *made it subsist in the deep.*

64-72. – Ea prefigura in certo modo le gesta di suo figlio Marduk: anche Ea debella ed uccide due dèi dell'antica generazione e poi edifica col corpo di uno di loro una parte del cosmo, precisamente come farà Marduk. Questo contrasta col suo carattere solito di dio pacifico e sag-

gio. L'eroe Ea sembra essere una creazione tarda, fatta soltanto per esaltare suo figlio Marduk e si trova esclusivamente nella prima tavola dell'*Enūma eliš*. ' Lo splendore ', *melammu*, del v. 68 è quello splendore terrorizzante del quale vanno rivestiti gli dèi e che è una loro caratteristica. Cfr. la nota a IV, 40.

73-75. – Secondo l'OPPENHEIM, I, i versi 73-75 e 69-78 rappresenterebbero due diverse versioni del mito, inoltre il v. 72 sarebbe completamente fuori di posto.

76. – Cosí dunque Apsū diventa l'*apsū*, ed Ea gli impone il nuovo nome.

77. – La ' sua stanza buia ' è il santissimo della sua abitazione ossia del suo tempio. Nei templi babilonesi e assiri il santissimo non aveva finestre né altre aperture, e la poca luce che vi penetrava entrava quasi esclusivamente attraverso la porta, cfr. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, Udine 1940, 179-180.

78. – Ea e Damkina. La redazione assira scrive invece Laḫmu e Laḫamu.

79. – Il santissimo è detto altresí ' luogo dei destini ', *šimāti*, e ' delle determinazioni ', *uṣurāti*, perché nel santissimo, luogo di residenza del dio, questo impartisce i suoi comandi che sono appunto la destinazione dei destini e le determinazioni.

80. – *Abkal ilāni* è un titolo molto frequente di Marduk.

81. – Nella redazione assira il dio è Aššūr, il quale sostituisce Marduk della redazione babilonese.

82. – La redazione assira ha invece di Damkina, moglie di Ea, Laḫamu. Damkina è nome sumero e significa ' signora del sottoterra ', come Enki, il nome sumero di Ea, ha il valore di ' signore del sottoterra '.

83-84. – Anche qui la redazione assira sostituisce Laḫmu e Laḫamu a Ea e Damkina.

85. – Per i versi precedenti e seguenti si cfr. H. ZIMMERN, *Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos*, « Festschrift Hommel », I, 213-225.

86. – Il LANDSBERGER verte la ' concubina tra le dee '. Il LABAT interpreta *une garde*, lo SEISER dice *the nurse*.

88. – ' procreare ', *mu-šer*, S ha invece *ga-šir* = ' egli era possente ' fin da principio.

89. – La redazione assira ha Laḫmu per Ea, invece S e E hanno Anum.

91. – Letteralmente ' egli gli aggiunse duplicità di dio ' ossia egli lo fece due volte dio. È un modo di esprimersi esagerato e poetico, come usava in Mesopotamia, per far vedere l'esaltazione di Marduk. L'EBELING crede di poter precisare meglio il concetto vertendo *Doppelgottesgestalt*, ' forma o sembianza doppia di dio ', pensando probabilmente ai quattro occhi e orecchi del v. 95. Infatti a p. 90 l'EBELING dice figura di Giano. La figura cosiddetta di Giano è però diversa, come si può

Da un vaso di steatite dell'epoca più antica della Mesopotamia meridionale, conservato nell'Iraq Museum di Bagdad. Da VAN BUREN, *The flowing vase*, pl. VIII, fig. 30. Rappresenterebbe secondo alcuni Gilgameš che abbevera il bestiame.

Rilievo neoassiro raffigurante, secondo alcuni, Gilgameš. Museo del Louvre.

vedere dalla figura del dio Usmû, cfr. FURLANI, *Dèi e dèmoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*, « Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel », Roma 1935, 136-162.

94. – Chi osservava le misure del suo corpo ne riportava impressione profonda, soggezione, smarrimento, sgomento.

95. – Secondo l'OPPENHEIM, I, 215 questo verso sarebbe un doppione o un'anticipazione dei vv. 97-98. Il poeta non intende affatto dire che Marduk aveva proprio quattro occhi e quattro orecchi, ma soltanto che i suoi occhi erano molto acuti, vedevano tutto, e che i suoi orecchi udivano tutto, segnatamente tutte le preghiere a lui rivolte. Si tratta dunque di un'esagerazione poetica. A nessun Babilonese è mai passato per la mente di attribuire al suo dio nazionale bicefalia o per lo meno quattro occhi e quattro orecchi. La grottesca figura di un presunto Marduk bicefalo va bandita dall'assiriologia. Cfr. il mio articolo *Aveva Marduk due teste?*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », VII (1931), 97-101, nonché R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, [Torino 1955], 123.

101-102. – Per l'interpretazione di questi due versi cfr. H. ZIMMERN, *Marduk, das Götter-Sonnenkind*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXXV, 239. Per esaltare Marduk il poeta fa di questo un figlio del Sole, anzi il Sole degli dèi ossia il primo, il più sublime degli dèi. Esser il Sole di qualcuno o qualcosa voleva dire in Mesopotamia occupare una posizione molto alta.

105. – Così S ed E.

106 *a*. – Questo verso è inserito da S ed E.

107. – ' produsse una palude ', *ušabšī agamma*, cosí S ed E, quale sia però il significato esatto di queste parole non saprei dire.

108. – OPPENHEIM, I, 216.

109. – In E il verso comincia con ' Gli dèi essa non acquieta... '.

111. – Cosí E e S.

112-123. – Qualcuno riferisce a Tiāmat la morte di Apsū e Mummu e la incita a vendicare la loro morte sugli dèi.

128-161. – Questi versi sono identici a II, 15-48 e a III, 19-52.

128. – Cosí l'integrazione del DELITZSCH. Secondo un'altra integrazione, dello ZIMMERN e del LANGDON, dovremmo tradurre ' essi maledirono il giorno '. Si parla qui sempre dei seguaci di Tiāmat. Il LABAT verte *Se ralliant à elle, ils s'élancent aux cotés de Tiamat*. Simile lo SPEISER.

132. – L'interpretazione di Ḫubur è incertissima, cfr. JENSEN, KB, VI, 1, 307-309 e DELITZSCH, *Sumerisches Glossar*, Leipzig 1914, 215. Degli interpreti più recenti il LANGDON e il LANDSBERGER intendono il fiume salato che circonda la terra, cosí pure il LABAT, il quale aggiunge che da questo è sorta ogni specie di vita, 90, o il fiume dell'interno (oceano). L'EBELING verte invece ' Madre della Profondità ', come fa anche il MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, 176. Lo SPEISER ha *Mother Hubur*. Essa escogita tutto: tutti gli dèi che hanno a che fare coll'acqua o col mare sono molto intelligenti e furbi.

133. – 'Mostri', *mušmaḫḫē*, veramente 'grandi serpenti', poiché questo è il significato del termine sumero.

136. – *Ušumgallē* è parola derivata dal sumero e designa i draghi, i serpenti mostruosi.

138-139. – Questi versi contengono la destinazione del destino dei mostri da parte di Tiāmat, essa determina la loro natura e il loro modo di comportarsi.

140. – Il Laḫamu (o Laḫāmu) qui menzionato è naturalmente diverso da Laḫamu che forma con Laḫmu la prima coppia dopo Apsū e Tiāmat. È certo che questi mostri sono rappresentati da costellazioni, ne parla diffusamente il LANGDON, 87, 8, 9 e 10.

141. – Gli Uomini-Scorpioni si trovano spesso raffigurati nei rilievi dei sigilli mesopotamici.

142. – L' 'Uomo-Pesce' è il *kulīlu*, raffigurato in alcuni sigilli, e il 'Pesce-Capro', *kusariqqu*, è l'animale sacro o simulacro di Ea. Esso è nel cielo il Capricorno.

145. – Assieme a Qingu, il loro capitano, sono dodici. Non oso affermare che corrispondono tutti a segni zodiacali, ma certamente sono costellazioni. Anche qui il mito ha carattere fortemente astrale.

146-147. – Come gli dèi avversari di Tiāmat esalteranno Marduk a loro capitano e vindice, cosí la dea pone nel posto di capitano della sua schiera Qingu (o Kingu), sulla derivazione e significato del qual nome non sappiamo nulla di certo.

152-155. – Il discorso di Tiāmat a Qingu è una vera destinazione del destino. Gli Anunnaki del v. 155 sono senza dubbio gli dèi in genere, non nel senso strettamente tecnico di dèi degli inferi o della terra, nel quale sono opposti agli Igigi, dèi del cielo.

156. – Invece di 'tavole dei destini' l'OPPENHEIM, I, 218 verte *Charm of (Supreme) Power*, ma la traduzione si distacca alquanto dal senso originario. Sulle tavole dei destini cfr. segnatamente S. A. PALLIS, *The Babylonian akîtu festival*, « Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab », Historisk-filologiske Meddelelser, XII, 1, Köbenhavn 1926, 189-195. Secondo il mio modo di vedere, le 'tavole dei destini', *dupšimāti*, non erano altro che il documento scritto della destinazione fatta a voce.

161. – Di questo verso ogni traduttore del poema ha dato una versione diversa. Il LABAT verte: 'Il forte quando è abbattuto deve temere la sua forza'; OPPENHEIM, I, 219: *shall render powerless the* magšaru-*weapon (which is) so powerful when swung!* Lo SPEISER dice: *Shall humble the 'Power-Weapon, so potent in its sweep.* I v.v. 160-161 contengono la destinazione del destino degli dèi seguaci di Tiāmat, fatta da parte di Qingu. Egli conferisce loro il potere di ammansare persino il Fuoco e di far tremare la (suprema) Potenza stessa.

162. – Questo verso è il primo della seconda Tavola.

TAVOLA II, 4. – L'EBELING verte invece il verbo all'attivo e scrive 'essa (Tiāmat) dichiarò ad Ea'.

5. – Ea è il grande consigliere degli dèi, ed è quindi naturale che sia lui il primo ad aver contezza del male che Tiāmat stava preparando. Essendo il consigliere del pantheon egli subito cerca i mezzi per stornare dal loro capo il grave pericolo.

15-48. – Questi versi sono una ripetizione esatta dei vv. 128-161 della prima Tavola.

50. – Battersi i fianchi e mordersi le labbra erano segni manifesti d'imbarazzo anche nella Mesopotamia antica.

53. – Con questo verso comincia il discorso di Anšar a suo figlio Ea, contenente l'invito a cimentarsi con Tiāmat. Anšar non conosceva, pare, il carattere di Ea per eccitarlo alla battaglia colla nemica degli dèi! Ma sembra avergli fatto impressione la vittoria di Ea sopra Apsū e Mummu, poiché nel v. 55 egli appunto motiva e giustifica il suo invito con un accenno, molto complimentoso per Ea, a Mummu e Apsū.

56. – Il HEIDEL traduce la prima parte con *Slay there also* (?) *Kingu*, similmente lo SPEISER.

58. – Ea però declina l'invito di Anšar, infatti egli s'intende di scongiuri, ma non di combattimenti colle armi. Dopo questo verso mancano per lo meno undici o dodici versi. Ea avrà probabilmente addotto a sua scusa che Apsū e Mummu egli ha potuto debellare colla sua arte scongiuratoria, ma che contro Tiāmat gli incantesimi non valgono nulla e che è necessario quindi ricorrere a un eroe, a un vero guerriero, il quale potrebbe esser benissimo, avrà egli pensato nell'intimo recesso del suo cuore, suo figlio Marduk.

72-73. – Anšar leva in collera il braccio e tende il dito verso Anu esclamando: 'Difficile è questo .....', v. 73, designando cosí Anu a campione contro Tiāmat.

75. – L'OPPENHEIM, I, 220 verte: *have an audience before Tiamat*; SPEISER: [*Go*] *and stand thou up to Tiamat.*

75-78. – Anšar tenta le vie pacifiche. Anu è messaggero di pace, egli non porta la guerra a Tiāmat. Non è probabile che simile sia stato pure l'incarico dato da Anšar ad Ea?

82-83. – Tiāmat sembra dar a divedere già col suo contegno che non vuol sentir parlare di pace: ella incute ad Anu grande spavento, cosicché questi se ne fugge da Anšar, tutto terrorizzato. Tutti questi tratti dell'epopea sono bellissimi per il loro carattere perfettamente umano. Quanto vicini gli antichi Mesopotamici si sentivano ai loro dèi!

84. – Il HEIDEL dà: *Concerning Tiāmat thus he spoke to him*; però lo SPEISER: [*As though he were Tiamat thus he*] *addressed him.*

86-87. – Altro tratto bellissimo: Anšar, quando vede che Anu ritorna e che Tiāmat è irremovibile, ammutolisce e non sa piú che pesci pigliare. Egli fissa come inebetito il suolo, sospira ogni tanto e scuote il capo guardando Ea, come se volesse dire: Siamo perduti, che cosa dobbiamo fare?

90-91. – Queste amare constatazioni gli dèi fanno prima dell'apertura dell'assemblea parlando tra loro e cercando qualche via d'uscita.

96. – Il ' luogo del mistero ' è forse il tempio del dio. Ea vuol parlare con Marduk prima di presentarlo all'assemblea degli dèi e dargli istruzioni sul modo di comportarsi. L'OPPENHEIM, I, 221, dice *to his hiding place*, il HEIDEL *to his private room*, il LABAT dice *à l'écart* e lo SPEISER ha *his place of seclusion.*

98-101. – In questi versi squisiti il poeta, qui veramente un grande poeta, mostra una profonda conoscenza del cuore umano e segnatamente della gioia trepida dalla quale il padre si sente invadere il cuore quando suo figlio è chiamato a compiere qualcosa di grande. Ea fa appello anzitutto alla sua qualità di padre e alla qualità di figlio di Marduk, anzi del ' figlio che allarga il suo cuore ', e poi gli comanda di presentarsi ad Anšar coll'animo pieno di riverenza per il signore degli dèi, pronto ad eseguire tutti i suoi ordini.

106-110. – Marduk si dichiara pronto a fare quanto Anšar gli comanderà. Egli invita due volte Anšar a rasserenarsi, poiché egli andrà dove il signore lo manderà.

115. – ' La cervice ', il LANGDON dice ' la parte posteriore ', il LABAT ha *nuque.*

116. – Marduk fino alla sua esaltazione è il dio degli scongiuri ed incantesimi, il dio della sapienza accanto a suo padre Ea.

117. – L'arma principale che Anšar suggerisce a Marduk contro Tiāmat è lo scongiuro ed in secondo luogo la tempesta, v. 118.

119. – Il verso è d'interpretazione incerta. L'OPPENHEIM, I, 222 dice: *and do not tarry in her (dangerous) presence, turn back quickly!* SPEISER: *From her [presence] they shall not drive (thee)! Turn (them) back!*

122-129. – Marduk pone però delle condizioni ad Anšar e agli altri dèi: egli chiede in premio della sua vittoria su Tiāmat la supremazia sopra tutti gli dèi, egli sarà il loro re, questo sarà il suo premio.

122. – ' Destino dei grandi dèi ', l'OPPENHEIM, I, 222 preferisce dire (*who has*) *Supreme Power over the great gods.* Anšar è chiamato destino dei grandi dèi, perché egli era allora il supremo destinatore, detenendo il potere supremo.

123-129. – Questi versi ritornano in III, 58-64.

124. – ' Vi libererò ', *uballaṭ*, letteralmente ' vi salverò ', cfr. FURLANI, *Il mito di Adapa*, « Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », VI, V, 163, e *Acc.* muballiṭ mīti=*il salvatore del moribondo*, « Rendiconti », VIII, III, 304-338.

125. – La destinazione del destino per esser pienamente efficace deve esser resa nota a tutti in forma solenne. Sul concetto del destino nella Mesopotamia antica cfr. oltre ai lavori citati in *Religione*, II, 95-97, il libro di M. DAVID, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949.

126. – Ubšukinnaku è la sala dell'assemblea generale degli dèi. Essa sta nel palazzo di Anu o in quello di Marduk. Il destino nuovo del dio Marduk deve essere proclamato nella sala adibita alle grandi azioni di stato.

129. – Il comando di Marduk non deve ritornare quasi *rebus infectis* al dio stesso, ma deve tramutarsi efficacemente in realtà. Esso deve esser sí potente da non arrestarsi e quasi fermarsi davanti a qualche ostacolo. Il suo comando non deve esser contraddetto o cambiato dagli altri dèi. Queste sono le caratteristiche dei comandi del dio supremo. Sulla parola di dio presso egli antichi Mesopotamici cfr. L. DUERR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, 1938.

TAVOLA III, 2. – Ogni dio importante del pantheon mesopotamico aveva il suo ' messaggero ', *sukkallu*, o ministro. Il messaggero di Apsū è Mummu, quello di Anšar è Gaga (o Kaka?), e quest'ultimo nome acquistò il significato generico di messaggero.

8. – ' Parlino tra loro ', l'EBELING invece interpreta nel senso di schioccare colla lingua. Lo SPEISER interpreta *hold converse.*

9. – È probabile che Anšar ordini per gli dèi un buon pranzo allietato da parecchi boccali di vino, allo scopo di renderli piú proclivi a proclamare senz'altro Marduk loro campione. Il liquore serve però certamente anche a rasserenare la loro mente e ad infondere loro il coraggio necessario per prender una sí grave decisione, poiché si tratta di destinare il destino di Marduk, v. 10.

12. – Cosí il HEIDEL e il LABAT.

14. – HEIDEL verte: *The command of his heart he has charged me to convey.*

13-14. – Anšar dice a Gaga ciò che ha da riferire a Laḫmu e Laḫamu. Questa coppia di dèi, essendo piú vecchia di Anšar, esercita un'autorità superiore alla sua, e perciò egli ora ricorre ad essa.

15-52. – Questi trentasette versi sono l'esatta riproduzione dei vv. 11-48 della seconda Tavola, dove sono messi in bocca di Ea, il quale li dice ad Anšar. Questo dio ripete dunque a Gaga esattamente quanto gli ha riferito Ea. Cosí lo stesso discorso va di bocca in bocca, e il poeta ci fa passare di nuovo davanti alla mente tutte le macchinazioni di Tiāmat e la descrizione dei mostri.

58-64. – Questi versi sono l'esatta riproduzione di quanto Marduk dice ad Anšar nei vv. 123-129 della seconda Tavola. Su questi versi cfr. Th. JACOBSEN, *Primitive democracy in ancient Mesopotamia*, « Journal of Near Eastern Studies », II (1943), 169-170.

70. – Il HEIDEL verte: *He sat up, stood forth, and said to them,* invece lo SPEISER dice *He bowed low as he took his place to address them.*

71-124. – Questi versi sono l'esatta ripetizione fatta da Gaga a Laḫmu e Laḫamu dei vv. 12-66, che contengono il discorso di Anšar a Gaga. Cosí il racconto dei preparativi di Tiāmat, contenuto nei vv. 128-161 della prima Tavola, è ripetuto una prima volta nel discorso di Anšar a Gaga, Tavola terza, vv. 19-52, e ancora un'altra volta nel discorso di Gaga a Laḫmu e Laḫamu, Tavola terza, vv. 77-110. Cosí il messaggio

è trasmesso successivamente da una generazione di dèi alla precedente fino a quella di cui Laḫmu e Laḫamu sono i rappresentanti.

126. – Qui gli Igigi sono i nemici di Tiāmat.

127. – EBELING: ' Come un nemico? Ora hanno perduto il ben dell'intelletto '. LANGDON: ' Perché sono diventati nemici fino a concepire un simile disegno? '. Il HEIDEL dice *What has happened?* per la prima parte del verso. Il LABAT ha *Qu'y a-t-il de changé, pour qu'on ait pris cette décision?*. SPEISER: *How strange that they should have made [this] decision!*

128. – Gli Igigi conoscono la disposizione amichevole di Tiāmat e quindi non riescono a capacitarsi come essa abbia potuto divenir loro ostile.

132. – Il bacio prima dell'assemblea è dato in segno di saluto e forse anche di conforto nella triste condizione presente.

136. – HEIDEL: *Exceedingly carefree were they, their spirit was exalted.* LABAT: *Une grande nonchalance monta dans leurs coeurs.* SPEISER: *They became very languid as their spirits rose.*

TAVOLA IV. – Questa è, si può dire, la tavola centrale del poema e dell'azione. Essa narra la destinazione del sublime destino del giovane dio da parte degli altri dèi e poi il suo conflitto con Tiāmat, dal quale esce pienamente vittorioso, uccidendogli la sua nemica e disperdendo i suoi accoliti. V. E. F. WEIDNER, *Zur vierten Tafel des babylonischen Weltschöpfungsliedes*, « Archiv für Orientforschung », III (1926), 122-124.

1-2. – I versi descrivono gli atti preparatori da parte degli dèi per la destinazione del destino di Marduk. Gli dèi preparano per il dio un trono maestoso, come si conviene al supremo dio del pantheon, un *parakku*. Questo termine significa anzitutto un seggio con schienale alto, il trono del dio, e poi anche la stanza in cui si trova, cfr. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, 179, n. 50, e la letteratura ivi citata. *Parak rubūtum* del nostro testo è quasi sinonimo di *parak šarrūtim* di altri testi babilonesi, e significa quindi seggio o trono regale, principesco, maestoso. Gli dèi fanno per Marduk un seggio corrispondente alla posizione che stanno ora per assegnargli. B. LANDSBERGER, « Zeitschrift für Assyriologie », XLI, 292-296, preferisce dire *throne-dais*.

2. – ' Per il dominio '=*ana malikūtum*, quasi in segno di dominio. Qui *malikūtum* non può aver l'accezione di ' consiglio o consultazione ', come assume il LANGDON, né quella di ' decisione ', come assume l'EBELING, né quella di ' deliberazione ', come preferisce il LABAT. È molto probabile, anzi quasi certo, che l'intronizzazione di Marduk segua da vicino la cerimonia che in Babilonia e in Assiria si compiva in occasione dell'incoronazione del nuovo re; ho accennato a questa circostanza nel mio articolo *Il* bidental *etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », VI (1930), 16-20. Per la cerimonia dell'incoronazione del re assiro cfr. K. F. MUELLER, *Das assyrische Ritual*, I, Mitt. Vorderas.-aegpt. Ges., 41, H. 3, Leipzig 1937.

3. – Con questo verso comincia la vera destinazione del destino, la quale arriva fino al v. 18, poi riprende coi vv. 21-24. S. A. PALLIS, *The Babylonian akîtu festival*, cfr. la nota al v. 156 della Tavola prima, vuol distinguere due concetti del destino, dei quali uno — quello appunto del nostro passo — avrebbe l'accezione di *mana*, parola melanesiana assunta nella terminologia storico-religiosa a designare il concetto, assai diffuso presso i popoli incolti, di forza impersonale magica, inerente a singole cose o persone: gli dèi, destinando il destino di Marduk gli conferirebbero *mana*. Questo è in parte vero e in parte falso: gli conferiscono bensí grande potere e quindi anche *mana*, ma in Babilonia il conferimento del destino non implicava sempre il conferimento di potere, anzi erano tutt'altro che rari i casi di destinazione di un destino cattivo, dove non può trattarsi evidentemente di conferimento di *mana*, cfr. il mio lavoro *Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira*, « Aegyptus », IX, 205-239, nonché *Religione*, II, 87-94, dove si troverà inoltre citata la letteratura in merito. Il vero atto di destinazione era in Babilonia un comando da parte del dio, espresso coll'imperativo o coll'ottativo o mediante la semplice constatazione che sarà, succederà proprio cosí; spesso tale comando destinatorio è accompagnato da una motivazione. L'accado *šîmtu*, ' destino ', può avere due sensi: attivo, significando l'atto della destinazione, o passivo, indicando ciò che è destinato, ciò che è quasi imposto ad uno e perciò è chiamato appunto *šîmtu*. Contrariamente al LANDSBERGER sono d'avviso che qui esso vada preso nel senso passivo: in altri termini, gli dèi di fatto cambiano il destino di Marduk. Prima questo dio aveva avuto il destino di una divinità secondaria, aveva avuto dunque un destino molto mediocre, ora gli dèi gli cambiano il destino mediocre in destino sublime, pari a quello di Anu. Dire che qualche cosa è Anu voleva dire che quella cosa ha il grado supremo di sublimità ed elevatezza.

5-6. – La ripetizione di questi due versi della destinazione ne rinforza il valore.

7. – Il comando di una persona potentissima, di un dio che sta a capo di tutte le divinità, non può esser cambiato da nessuno: soltanto il comando di persone sottoposte ad altri può subire cambiamenti.

8. – Sta in potere del dio di innalzare ed esaltare colui che ritiene degno di questo onore, come sta in suo arbitrio di umiliare ed abbassare chi egli reputa indegno della sua presente posizione nel mondo. Anche da questi passi si vede che il dio è nel concetto babilonese in tutto un grande principe, un re che comanda, assegna funzioni e mansioni — destina il destino, cambia tali uffici, cambiamento del destino, eleva a posizioni importanti i suoi sudditi o li umilia. ' In tuo potere '=*qa-at-ka*; l'EBELING prende *qātu* nel senso di porzione e verte quindi ' questa sia la tua porzione '. Con questa versione *qātu* verrebbe ad essere un sinonimo di *šîmtu*, destino. Si tratterebbe della porzione nei poteri che esistono nel mondo conferita, destinata a Marduk.

9. – Il pronunciato, letteralmente ' l'uscita della tua bocca ', *ṣi-it pi-i-ka*. Il comando del dio si distingue da quello dell'uomo per la sua

immutabilità: né il dio ha mai motivo alcuno di cambiarlo né gli altri, gli uomini, sono mai in grado di farglielo cambiare. Quando si danno nei testi mesopotamici descrizioni del potere di un dio si insiste sempre sulle qualità particolari del suo comando o pronunciato. ' Sia ineguagliabile ', cosí ha S.

10. – Anche questa è una circostanza che dinota il grande, supremo potere di Marduk: nessuno invaderà il suo campo d'azione, nessun dio interferirà nei suoi atti. Ogni dio aveva in Mesopotamia assegnata una sua propria sfera d'azione nella quale era signore supremo. ' Il [tuo] confine ' sarebbe la versione letterale di *itukku*, che ho tradotto con prerogativa, come verte il HEIDEL.

11. – L'OPPENHEIM, I, 224, verte in modo alquanto diverso: (*Where whenever*) *the* (*re*) *decoration of a sanctuary is required by a divine oracle. Comme le culte est le service des santuaires des dieux*: LABAT. Lo SPEISER: *Adornment being wanted for the seats.*

11-12. – Le dimore degli dèi devono essere provviste di beni per il loro sostentamento, vale a dire anzitutto per i pasti degli dèi, poi per il mantenimento dei sacerdoti ed inservienti ed infine per i restanti degli edifici dei templi. Gli dèi destinano che Marduk sarà sí grande che gli uomini gli erigeranno cappelle in tutti i templi, ma con ciò egli indirettamente provvederà di beni anche gli altri dèi, perché ciò che gli uomini gli arrecheranno in dono andrà altresí a beneficio degli dèi suoi coinquilini. L'EBELING interpreta invece il v. 12 in senso diverso, come se gli altri dèi dovessero abitare assieme a Marduk, e Marduk cedesse loro una parte di ciò che nel suo tempio riceve in regalo.

14. – ' La regalità ', *šarrūtum*, è qui conferita a Marduk a voto unanime dell'assemblea degli dèi, *puḫur ilāni*. Egli diventa dunque *primus inter pares*. Questa nomina di Marduk a dio supremo, a re degli dèi, *šar ilāni*, corrisponde esattamente alla nomina dell'imperatore del Sacro Romano Impero da parte dei principi: dal punto di vista giuridico o politico i due atti sono identici. Meglio ancora possiamo confrontarla colla nomina del califfo, successore di Maometto, secondo il diritto musulmano. Non c'è il minimo dubbio che anche nella nomina del califfo sono rispecchiati pensieri e concetti antichissimi paleorientali, dei quali l'esaltazione di Marduk a dio supremo e re dell'universo, di *kiššat kāl gimrēti*, come dice il v. 14, è un chiaro esempio.

15. – Questo è l'atto della intronizzazione. Invece il HEIDEL dice *So that when thou sittest in the assembly thy word shall be exalted.*

16. – Mentre finora la destinazione concerneva il potere del dio, qui gli dèi passano alla sua qualità di guerriero: le sue armi non sbagliano mai, ma uccidono sempre infallibilmente il nemico. Marduk non diventa soltanto il dio potentissimo, ma altresí il piú valoroso dei guerrieri tra gli dèi.

17-18. – Mentre il primo verso è generale, sembra che il secondo si riferisca a Tiāmat. Egli salva la vita di colui che in lui confida, egli aiuta, in altre parole, i suoi fedeli e castiga i cattivi, v. 18. Disturba qui

il senso l'accenno al dio che ha concepito cattivi pensieri, vale a dire Tiāmat. Ma forse anche il v. 17 si riferisce al *dio* che confida in Marduk: non può veramente trattarsi degli uomini perché questi non esistono ancora. Diremo dunque che Marduk è misericordioso con quegli dèi che credono e confidano in lui, mentre è inesorabile coi cattivi. Anche questa è una qualità indispensabile di un dio: di premiare i buoni e di castigare i cattivi. Essa è però altresí un attributo del principe: anche qui dunque il dio è un principe, un re. Per i vv. 17-44 è da confrontare KÖCHER, *Ein Duplikat.*

19-20. – Invece di ' abito ' il LABAT dice *pièce d'étoffe* per *lubāšu*.Finita la destinazione del destino di Marduk, gli dei vogliono sincerarsi se siano veramente riusciti a conferirgli completamente tutto il potere a lui destinato, e perciò fanno una prova, un esperimento. Siccome la quintessenza del potere supremo consiste nell'esser in grado di annientare le cose e poi farle di nuovo tornare all'esistenza, gli dèi pongono nel mezzo dell'assemblea un oggetto, un abito, e invitano il dio a distruggerlo e a farlo comparire di nuovo mediante il suo comando, la sua parola. Non si tratta affatto di un mantello astrale, come assunse qualcuno: da questo passo non si può quindi dedurre che nella cerimonia di intronizzazione del re di Babele si avesse pure una scena di ammantazione. Né il mantello è un talismano foriero di vittoria.

22. – Il LABAT traduce le parole finali del v. 22 con ' (cosí) sia! '. SPEISER: *it shall be.*

28. – Oramai non c'è piú dubbio alcuno: Marduk ha il potere supremo, egli è veramente il dio piú grande, dotato del potere di creare e di ridurre le cose all'inesistenza. Perciò gli dèi prorompono nel grido unanime: ' Marduk è re! ', che è l'atto della proclamazione. È certo che la proclamazione faceva parte della cerimonia della incoronazione del nuovo re in Babele, cfr. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, 63. Per la cerimonia dell'umiliazione del re di Babele durante la festa di capodanno v. FURLANI, *Riti*, 119-136. Nella festa dell'*akītu* Marduk stesso veniva insediato quale re mercé la processione solenne e le altre celebrazioni, fra le quali era precisamente la recitazione dell'intero *Enūma eliš*. Acclamazioni del tipo ' Marduk è re! ' devono essere state in uso presso tutte le nazioni dell'Asia occidentale antica. Essa è attestata presso gli Ebrei per i loro re umani, *II Samuele*, XV, 10; *II Re*, IX, 13. Siccome la stessa formula dei passi citati è applicata a Yahweh, per esempio in alcuni salmi, è assai verosimile che questi salmi fossero destinati a servire al culto, ad esser cantati in una festa d'intronizzazione di Yahweh, probabilmente durante la festa d'autunno o festa dell'anno nuovo, corrispondente all'*akītu*, cfr. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien, II.: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, « Videnskapsselskapets Skrifter », II, Hist.-Filos. Klasse, 1921, No. 6, Kristiania 1922.

29. – Ora gli dèi consegnano a Marduk le insegne della regalità: cioè il ' trono ', *kussū*, lo ' scettro ', *ḫaṭṭu*, e una terza cosa, *palū*, sul cui significato siamo ancora incerti. Ho tradotto con ' accetta ', ma l'EBELING preferisce ' mazza ', mentre qualche altro rende ' ornamento ' e

qualcuno persino ' mantello o abito regale ', cosí il HEIDEL: *royal robe* (?). *Palū* si scrive coll'ideogramma *BAL*, dalla quale parola sumera deriva il termine babilonese *pilaqqu*, ascia, accetta, cfr. DEIMEL, *Šumerisches Lexikon*, segno 9.

30. – L' ' arma inoppugnabile ' che gli dèi danno secondo questo verso a Marduk sembra esser diversa dall'accetta del verso precedente.

32. – Gli dèi vogliono che il sangue di Tiāmat sia portato in un ' luogo segreto o proibito ', *pu-uz-ra-tum*, affinché esso non ritorni piú e quindi Tiāmat non possa piú ritornare in vita.

35. – Con questo verso comincia la descrizione minuta e particolareggiata delle armi che il dio si foggia per il conflitto con Tiāmat.

37. – *Miṭṭū* o *mīṭū* è, a quanto pare, quella specie di scimitarra a forma di mezzaluna, provvista talvolta nell'interno di denti, cfr. BEZOLD, *BAG*, 172, che ricorre spesso nelle raffigurazione di Marduk ed anche di Ištār. L'EBELING dà a *miṭṭū* il valore di ' mazza ', e cosí fa pure il HEIDEL, mentre il LABAT preferisce *harpé*. Per mazza sta pure lo SPEISER.

38. – Anche ' l'arco e il turcasso ' si trovano spesso riprodotti nelle raffigurazioni del conflitto del dio con Tiāmat; ma il dio è ritratto generalmente nel momento in cui tira l'arco e scocca la freccia. Non c'è contraddizione tra il nostro verso e il 36, poiché quest'ultimo descrive la prova che il dio fa della bontà dell'arco.

40. – Si potrebbe vertere altresí ' si riempí il suo corpo '. È questo un effetto del fulmine posto davanti al dio? O è da intendere invece il *melammu*, lo splendore terrificante che emanava dal corpo e dalle fattezze degli dèi babilonesi e assiri, *melammu*, sul quale si può vedere anche quanto ho esposto in *L'aureola delle divinità assire*, « Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », 1931, 233-235, e A. L. OPPENHEIM, *Akkadian pul(u)h(t)u and melammu*, « Journal of the American Oriental Society », LXIII (1943), 31-34.

41. – In luogo di ' avviluppare il ventre di Tiāmat ' il HEIDEL dice *to inclose Ti'āmat within (it)*. La rete è una delle armi divine alla quale si allude spesso nella letteratura religiosa mesopotamica. Ne è provvisto segnatamente il dio Šamaš, dio del sole e della giustizia, che colla sua rete prende tutti i malfattori, cfr. FURLANI, *Religione*, I, 165, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 453-460. La rete quale arma divina e umana ricorre già nel periodo sumero.

45-46. – Oltre ai quattro venti normali, per cosí dire, Marduk fa uso di altri sette venti, dei quali i due versi ci danno i nomi. Questi venti sono prodotti dal dio stesso ed hanno per la maggior parte nomi sumeri: *imḫullu*, *meḫū*, *ašamšatu*, *imtabtabba*, il vento che spira da tutti e quattro i quadranti e perciò è molto molesto e furioso, *imumun*, *imsuḫḫu* e *imnudia*. In tutto i venti che aiutano Marduk sono undici, come sono undici i mostri formati da Tiāmat per aiutarla nel conflitto col dio.

49. – Marduk ha ancora un'arma, l'*abūbu*, termine che pare significhi ' ciclone ', ma ha eziandio il valore di ' diluvio universale ', cfr. P. JENSEN s. v. *Abūbu* in « Reallexikon der Assyriologie », I, 11-13.

50. – Marduk combatte dunque non a piedi, ma sul carro da guerra, come usava allora. In nessuna raffigurazione del conflitto è mai rappresentato il carro. Però Sennacheribbo nella sua descrizione dei rilievi fatti intagliare sui battenti delle porte di bronzo del *bīt akītu* di Aššūr ne fa espressa menzione, cfr. qui p. 29. Il LOISY, 27, vede nei quattro attacchi i cavalli di un dio solare, onde il carro di Marduk sarebbe il carro stesso del Sole. Ma ciò non resulta dal nostro passo; inoltre ormai non c'è piú dubbio alcuno che Marduk non fu affatto, segnatamente in origine, un dio solare. Sui quattro destrieri si cfr. G. MELONI, *Saggi di filologia semitica*, Roma 1913, 76-80.

53. – S ha: ' Essi sono aperti di labbra, i loro denti portavano veleno '.

56. – Cosí S.

57. – *Naḫlapti apluḫti pulḫati ḫalipma*, verso artificiosissimo, composto tutto nelle sue quattro parole delle stesse poche lettere e sillabe, combinate in vario modo e formanti due radici, tipico esempio di uno scioglilingua babilonese. Sull'abito di Marduk cfr. O. GLASER, *Das Gewand des Marduk*, « Archiv für Religionswissenschaft », XXIX (1931), 206-207; FURLANI, *Ornamenti astrali e corazze di dèi dell'Asia occidentale antica*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », VII (1931), 24-47. Sul verbo *ḫalāpu* e i suoi derivati si può vedere ora *The Assyrian dictionary*, 6, 35-36.

60. – Il combattimento è individuale, tra i campioni delle due schiere, come usava già a quei tempi presso i Mesopotamici: i seguaci di Marduk e quelli di Tiāmat non prendono parte al conflitto, ma soltanto assistono passivi.

61. – A scopo apotropaico il dio porta un amuleto stretto fra le labbra. Esso è fatto di pasta rossa. Nulla ci dice il verso sulla sua forma. Per gli amuleti in voga nella Mesopotamia cfr. FURLANI, *Religione*, II, 143-146, e la voce dell'EBELING *Apotropaeen* in « Reallexikon der Assyriologie », I, 120-122. L'OPPENHEIM, I, 226, propone però un'altra interpretazione: *On (his) lips are drawn (magic ornaments?) with red paste.* Comunque S ha *ta-a*, dunque ' scongiuro '.

62. – Nella mano egli tiene una pianta a scopo parimente apotropaico, pianta che è in grado di neutralizzare il cattivo effetto del veleno di Tiāmat e dei suoi mostri. È ben noto che le piante avevano grandissima parte nelle cerimonie mesopotamiche di scongiunro, fossero esse brandite dallo scongiuratore oppure poste nell'acqua o in altri liquidi. In qualche rilievo il re è raffigurato con in mano una pianta (?) che porta verso il naso, per esempio Marduknādinšum, « Revue d'Assyriologie », XVI, tav. I, purché si tratti effettivamente di una pianta.

65. – *Qabluš Tiāmati*=' l'interno di Tiāmat '; questa versione è incerta. Forse ha ragione il LANGDON che vede in *qabl(uš)* una semplice preposizione. Sarebbe allora piú esatto dire che Marduk si avvicinò per osservare Tiāmat.

67-70. – Questi versi vanno riferiti a Marduk. Il LANDSBERGER invece e cosí pure il HEIDEL li riferiscono a Qingu, ma a questa interpre-

tazione sembra sfuggire l'importanza estetica e morale di questo episodio della paura dell'eroe: tanto piú grande sarà quindi la sua vittoria piú tardi, quando, rimessosi dallo sbigottimento, farà rifulgere tutto il suo genuino eroismo. D'altronde i Babilonesi amavano i contrasti. Basta pensare alla umiliazione del re di Babele durante la festa di capodanno, umiliazione che arrivava fino a fare schiaffeggiare il re da parte dell'alto sacerdote, per ottenere in premio la piú alta esaltazione, cfr. FURLANI, *Riti*, 119-136. Io sono quindi d'avviso che sia proprio Marduk che palesa un momento di debolezza. Che la mia interpretazione è esatta è stato dimostrato con validissimi argomenti da G. CASTELLINO, *La paura di Marduk*, « Rivista degli Studi Orientali », XXVIII (1953), 130-142.

69-70. – Quando i seguaci di Marduk vedono che egli perde coraggio, si smarriscono anche loro e si disperano. Per un parallelo anticotestamentario al v. 69 cfr. DRIVER, *Mythical monsters in the Old Testament*, « Studi Levi Della Vida », I, 248.

71. – ' Il suo incantesimo '=*tâša*: il HEIDEL dice *set up a roar* (?), Tiāmat comincia ad urlare. Il significato di *tū* non è del tutto stabilito, a meno che non sia da integrare diversamente, poiché nel testo qui si riscontra una lacuna. Lo SPEISER, riferendosi al WEIDNER, « Archiv für Orientforschung », III (1926), 123, accetta l'integrazione *rigma* e verte quindi *a cry*. In efficace contrasto con il momentaneo smarrimento di Marduk sta l'atteggiamento di Tiāmat: questa non volta indietro il capo, ma coraggiosamente e piena di baldanza getta contro Marduk il suo incantesimo. Il contrasto è certamente voluto: Marduk prima è debole e poi trionfa, è umile e poi è esaltato, Tiāmat invece prima è forte e prepotente, ma poi soccombe. L'umile sarà esaltato e il superbo sarà umiliato: idea questa antichissima nel prossimo Oriente.

73-74. – Sono d'avviso che s'interpreta meglio il pensiero del poeta se s'intendono questi due versi come domande ironiche e sarcastiche che Tiāmat rivolge a Marduk. Il LANGDON le prende quali affermazioni, fredde e ironiche affermazioni da parte di Tiāmat. Lo SPEISER dà senso interrogativo soltanto al v. 74 e verte in modo alquanto diverso: *Is it in their place that they have gathered, (or) in thy place?* Non riesco a comprendere però l'interpretazione dello SPEISER. Mi è poco chiara altresí la sua versione del v. 73.

74. – Si sono raggruppati attorno a lui.

77. – Anche Marduk è sarcastico nelle parole che rivolge a Tiāmat. Il HEIDEL dice *In arrogance* (?) *thou art risen.*

78. – OPPENHEIM, I, 228: *you (alone) conceived the idea of calling to arms!*

79. – ' Gridano ', cosí ha S. Gridano vuol dire si ribellano.

81-82. – Egli rimprovera a Tiāmat di aver fatto di Qingu suo marito e di averlo esaltato a un posto superiore persino a quello di Anu, di non aver dunque riconosciuto la supremazia di questo dio, di essersi insomma ribellata al re. È questo lo stesso rimprovero che i re assiri sogliono muovere ai re nemici quando questi cercano di sottrarsi al dominio del re d'Assiria e del dio Aššūr.

86. – È noto che in tutta l'antichità i campioni si sfidavano a tenzone singolare di fronte ai rispettivi eserciti che colle armi in pugno osservavano le fasi della zuffa. Per l'Assiria v. FURLANI, *Le guerre quali giudizi di dio presso i Babilonesi e Assiri*, « Miscellanea Galbiati », III, Milano, 1951, 39-47.

95. – La tattica di Marduk consiste nel cercare d'immobilizzare Tiāmat mediante l'avvolgimento colla rete e l'immissione del Vento Cattivo nel suo corpo, per finirla poi facilmente con una freccia ben diretta.

96. – ' Che gli veniva dietro ', letteralmente: ' che afferra le sue (parti) posteriori '.

97. – Tiāmat apre, quando vede e sente che il vento è sulla sua faccia, la bocca per divorarlo. L'EBELING invece traduce ' quanto poté ', derivando la parola da un'altra radice. Ma tanto per ragioni filologiche quanto anche di contenuto è preferibile la prima interpretazione.

98. – Sembra che Marduk abbia sguinzagliato contro la faccia di Tiāmat il Vento Cattivo per farle aprire ben bene la bocca e cacciarle dentro gli altri venti.

100. – Interpretazione incerta. Il LANDSBERGER verte un po' liberamente ' cosicché si gonfiò il suo ventre '. Il HEIDEL dice *Her belly became distended*, ciò che è un po' oscuro. LABAT: *Son coeur en fut perclus.*

101. – Sembra che Marduk tiri una freccia proprio nella gola di Tiāmat, cosicché l'arma fende il ventre, lacera le interiora, v. 102, e raggiunge infine il cuore e con ciò la uccide. Questo modo di uccidere Tiāmat può aver avuto luogo soltanto se essa si fosse chinata molto bassamente in avanti oppure se essa aveva la forma di serpente, non però di drago, o meglio di drago soltanto se esso avesse abbassato di molto il collo lungo fino a raggiungere la posizione bassa del ventre.

103. – Marduk lega immediatamente Tiāmat dopo averla uccisa, come usava in Mesopotamia coi nemici trucidati in battaglia.

104. – Il segno ad ognuno visibile del trionfo del dio su Tiāmat è il fatto che Marduk sale sulla carogna della sua nemica e la calpesta sotto i suoi piedi, cfr. v. 118.

111-112. – La rete o il sacco fatto a foggia di rete per mettervi i nemici presi in guerra è antichissimo nella civiltà mesopotamica e lo si vede raffigurato già nella *Stele degli Avvoltoi* di Eannadum di Lagaš: il dio Ningirsu tiene i nemici del re e i suoi propri chiusi in una rete a foggia di sacco, cfr. FURLANI, *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929, 334, e MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, tav. 167.

117. – L'OPPENHEIM, I, 229 traduce cosí: *He (Marduk) fettered them with a nose-rope, (cut off?) their hands.* Il HEIDEL dà nella seconda parte del verso: *(and) tied* (?) *their arms together.* Nel verso manca un verbo alla fine. La sorte degli accoliti di Tiāmat è dunque di essere prigionieri, di star legati. Perciò in qualche altro testo sono detti *ilāni ṣabtūti*, ' gli dèi legati ' o ' imprigionati ', o anche *ilāni kamûti*, ' gli dèi legati ', cfr. LANGDON, 141-143, n. 9.

120. – ‘ Gli dèi morti ’=*dingiruggē*, è parola derivata dal sumero.

121-122. – ‘ Le tavole del destino ’, segno dell’alta posizione di Qingu, Marduk, le toglie al nemico debellato, vi imprime il proprio nome mediante il suo sigillo e con ciò se ne dichiara proprietario, e le appende al suo petto. Con questo atto la elevata posizione di Qingu passa anche formalmente al giovane dio.

125. – ‘ Il trionfo di Anšar ’, perché è per consiglio e desiderio di Anšar che Marduk ha debellato Tiāmat.

126. – ‘ Il desiderio di Nudimmud ’, perché era stato per desiderio di suo padre Nudimmud o Ea che il giovane dio si era cimentato con Tiāmat.

128-131. – Questo sarà stato il procedimento usato dai soldati babilonesi e assiri per l’uccisione dei loro nemici.

129. – ‘ I piedi ’, il Heidel verte *išid(-sa)* con *the hinder part.*

138. – Non è detto che cosa egli fece coll’altra parte di Tiāmat. Marduk spacca la sua avversaria secondo la lunghezza. Veramente si stenta a comprendere come la metà di Tiāmat possa coprire il cielo, dal momento che Tiāmat dovrebbe aver forma di drago. Qui s’intende dire, senza dubbio, che il dio pose metà del corpo di Tiāmat quale sostegno e trabeazione della superficie del cielo, della volta celeste: questa è rinforzata dal corpo di Tiāmat. Il Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 170, dice: ‘ e ne fece il tetto del cielo ’. Il Labat verte *en fit l’étendue des cieux.*

139. – I guardiani vigilano su qualche cosa, certamente su di una porta o qualche altra apertura che porta un chiavistello, forse sulle due porte cosmiche sotto le quali il Sole ogni giorno entra ed esce.

140. – Qui sembra però che quella certa apertura sulla quale vigilano i guardiani impedisca alle acque di Tiāmat di invadere ciò che sta sotto il cielo, dunque la terra. Tiāmat sembra ora essere l’oceano sopra il cielo. Ma il verso è alquanto oscuro.

141. – Rinforzata o edificata col corpo di Tiāmat la volta celeste, Marduk passa ora alla fabbricazione o edificazione delle altre parti dell’universo e da buon architetto esamina prima i luoghi dove si svolgerà la sua attività costruttrice, camminando su e giú, poiché il buon costruttore si rende conto del terreno misurandolo quasi coi propri passi.

142-144. – Marduk costruisce anzitutto Ešarra, vale a dire il cielo. Ešarra è parola sumera e vuol dire ‘ casa universale ’. Di solito è un nome della terra, ma qui designa il cielo. Il cielo sta dirimpetto all’abisso, questo sotto e quello sopra. Però il Labat verte *une réplique de l’apsū.* Lo Speiser dice *its likeness.*

145-146. – In questi ultimi versi il senso non scorre del tutto bene. Perciò il Langdon, 148, n. 2, si oppone alla solita interpretazione del testo — e che è quella che ho seguito anche io — e ritiene che il v. 145 sia una glossa recente, apposta nell’intento di spiegare *ešgal* non quale terra ma quale cielo, avvertendo il lettore che la grande dimora Ešarra

che egli costruí è il cielo. Le abitazioni di Anu, Enlil ed Ea sono il cielo, la terra e l’abisso, *apsū.* Nel v. 145 la parola per cielo, *ša-ma-mu,* il Heidel verte con *canopy,* lo Speiser ha *firmament.*

Tavola V. – La quinta tavola tratta della costruzione dell’universo da parte di Marduk, ma finora non si sono trovate che poche righe di tutta la tavola, la quale ne avrà avuto un numero approssimativamente uguale a quello delle altre e avrà contenuto tutta la descrizione della costruzione del mondo e dei suoi elementi, nonché quella degli esseri viventi, delle montagne, dei fiumi e di tutte le altre cose. Verso la fine, vv. 129-141, comincia la narrazione di quell’episodio che è poi meglio sviluppato nella sesta tavola e culmina nella formazione dell’uomo in servizio degli dèi. I vv. 1-25 parlano della costruzione del cielo stellato.

1. – Già dal primo verso emerge chiaramente il carattere prettamente astrale del mito: gli dèi sono qui senz’altro astri e costellazioni. Per ‘ stazione ’ degli dèi è da intendere il luogo dove stanno, e quindi le stelle e costellazioni loro. Ma *manzazu* ha altresí il significato di esaltazione e corrisponde quindi al greco ὕψωμα, detto dei pianeti. Un termine sinonimo sembra essere stato pure la parola *bītu,* ‘ casa ’. V. Langdon, 149, n. 8. Per ‘ stazione per i grandi dèi ’ è da intendere dunque quella parte del cielo in cui si muovono i pianeti e le singole costellazioni.

2. – Le stelle o costellazioni sono ‘ somiglianze ’ o imagini degli dèi *tamšilšunu,* non sono gli dèi stessi. Anche nell’ultimo periodo, di completa astralizzazione, la religione babilonese e assira non identificò del tutto gli dèi colle rispettive stelle: la stella o costellazione non è senz’altro il dio. Lo stesso fatto si verifica altresí nelle altre religioni che adorano gli astri. *Lumāšu* nel senso tecnico della parola sono secondo *CT,* XXI, V, 17 le costellazioni Perseo, Cigno, Orione, Sirio, Centauro, Aquila, Sagittario, cfr. E. F. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie,* I, Leipzig 1915, 72-73, e C. Bezold, *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel,* « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse », II (1913), 11-17. Però *lumāšu* significa eziandio costellazione in genere, e questo è senza dubbio il senso della parola del nostro passo, cfr. Langdon, 151, n. 1. Speiser: *Fixing their astral likenesses as constellations.*

3. – Per ‘ sezioni ’ dell’anno sono da intendere i dodici mesi.

4. – Le ‘ tre stelle ’ di ciascun mese sono i cosiddetti decani dei Greci.

5. – Poiché nel v. 3 si parla della fissazione dell’anno e nel seguente di quella dei dodici mesi e della tripartizione di ogni singolo mese, è logico aspettarsi che qui si parli della fissazione dei giorni. Credo quindi che *uṣurāti* significhi qui sempre ‘ determinazioni ’: Marduk determina ora ogni singolo giorno. Il Landsberger preferisce dare ad *uṣurtu* qui il significato di ‘ figura ’ e verte: ‘ dopo che ebbe disegnato figure per i giorni del mese ’. Sui vari significati di *uṣurtu* e segnatamente su quello di determinazioni rimando a Furlani, *L’etimo di acc.* uṣurtu *e i suoi significati,* « Rivista degli Studi Orientali », XII (1930), 266-271, però con

questo lavoro sopra *uşurtu* non ho detto ancora l'ultima parola sulla questione alquanto ingarbugliata e difficile dei suoi vari significati. Il HEHN nell'articolo citato sopra, I, 61, verte invece: 'dopo che egli ebbe rinchiuso i giorni dell'anno in recinti, stabilí' ecc. Il LABAT e il HEIDEL dànno per il termine in discussione il valore di 'costellazioni', lo SPEISER preferisce (*heavenly*) *figures*.

6-7. – 'Per fissare il loro legamento', il HEIDEL dice invece *to make known their duties*. *Nībiru* è Giove, la stella di Marduk, cfr. A. SCHOTT, *Marduk und sein Stern*, «Zeitschrift für Assyriologie», XLIII (1935), 124-145. Il dio stabilisce ora questa stella quale centro coordinatore e regolatore di tutto il cielo stellato. Essa sta nella via di Anu, poiché il v. 8 dice che Marduk stabilí assieme a lui anche le vie di Enlil ed Ea. È probabile che i Babilonesi assumessero l'esistenza di tre sfere di stelle fisse, della quale l'interna apparteneva ad Enlil, la mediana ad Anu e l'esterna ad Ea, cfr. WEIDNER, *Handbuch*, I, 75, ed inoltre FURLANI, *Le greggi del cielo in un passo di Nicomaco di Gerasa*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», VII, 153-156. *Nībiru* deriva dal verbo *ebēru*, che vuol dire 'passare', quindi potrebbe interpretarsi 'passaggio, traghetto' (JENSEN): cosí è detto Giove quando passa il meridiano, come pure quando passa nel settimo mese, che è il Tešrītu, cioè nella seconda metà dell'anno. Secondo altri invece la via di Anu è l'equatore del cielo, la via di Enlil è una fascia parallela a settentrione di quella, e la via di Ea un'altra fascia a meridione di quella di Anu, BEZOLD, *Zenit- und Aequatorialgestirne*, 6 e 26. 'Per fissare il loro legamento'=*ana uddū riksišun*: Giove è la stella che forma il legame di tutte le stelle e costellazioni, le tiene quasi legate insieme come in un fascio o un sistema, cosicché non possono aberrare o fuorviare. All'importanza di Marduk nel pantheon babilonese, alla sua posizione direttiva e di supremo gerarca, corrisponde la posizione della sua stella, Giove, nel cielo. *Riksu* è pure lo scheletro di assi e travi che forma la casa, DELITZSCH, *Handwörterbuch*, 621, e la parola potrebbe avere qui proprio questo significato. P. JENSEN, KB, VI, 1, 84, 33 insiste per 'terrapieno'. Ma credo che la mia spiegazione sia la piú chiara, tanto piú che essa calza benissimo a quanto dicono i vv. 107-112 della settima tavola, sulla posizione di Marduk quale pastore dei pianeti. Secondo il WEIDNER però Nībiru sarebbe Canopo.

8. – Per 'stazioni di Enlil ed Ea' sono da intendere le 'vie o strade', *ḫarrānu*, di questi dèi, nel significato accennato nella nota ai vv. 6-7.

9. – Le porte a destra e a sinistra del cielo sono le due porte cosmiche attraverso le quali passa il Sole alla mattina e alla sera. Per raffigurazioni del dio Sole nel momento che sta per uscire dalla porta cosmica cfr. FURLANI, *Religione*, I, 167-168.

10. – Le due porte cosmiche sono provviste di buoni 'catenacci e chiavistelli', *šigāru*, poiché dopo il passaggio del dio devono stare chiuse, pare. È verosimile che Marduk ponga dei guardiani delle porte cosmiche, sebbene il testo non ne faccia menzione. 'A destra e a sinistra' può riferirsi alle porte destra e sinistra oppure, e questo mi sembra piú

probabile, alle due sezioni o parti del catenaccio, quella che è fissata sul 'battente', *daltu*, destro e quella fissata sul battente sinistro della porta.

11. – Invece di 'ventre' si potrebbe vertere altresí 'fegato', poiché la parola è *kabattu* o *kibittu*. Il 'suo ventre' è quello di Tiāmat, col quale Marduk ha formato la volta celeste. Il verso dice dunque che il dio pose nella volta celeste le alture, *ēlāti*; il termine ha qui certamente qualche significato tecnico astrale che per oggi ci sfugge, forse lo zenith o le culminazioni. L'UNGNAD ha proposto il senso di polo settentrionale dell'equatore o dell'eclittica.

12. – Da questo verso fino almeno al 26 si parla della Luna. È logico assumere che nei versi seguenti a questi si trattasse diffusamente del Sole. Ha la precedenza la Luna, perché secondo il sentimento babilonese la Luna, Sín, era piú importante del Sole, Šamaš. Sui motivi presunti di questa sua superiorità gerarchica cfr. FURLANI, *Religione*, I, 163. Nannaru è la nuova luna ed uno dei nomi del dio Luna, che i Semiti di Babilonia chiamavano Sin.

14. – OPPENHEIM, I, 231: *Monthly without end be* (*first*) *drawn in* (*the form*) *of a dim circle*. Lo SPEISER taduce invece: *Monthly, without ceasen form designs with a crown*. Con questa riga comincia una destinazione del destino: Marduk destina il destino della Luna prescrivendole ciò che ha da fare durante ciascun mese. Anche qui la destinazione del destino è un comando da parte del dio, al quale segue immediatamente la realizzazione. La luna è la corona di Sin, della Luna. La Luna apparisce ogni mese senza tregua con la sua corona.

16. – 'Per stabilire sei giorni', vale a dire durante sei giorni.

17. – Nel settimo giorno la mezzaluna è perfetta.

18. – 'Plenilunio'=*šapattu*. Su *šapattu* cfr. FURLANI, *Religione*, II, 205 e 208.

19. – Il 'fondamento del cielo' dovrebbe esser l'orizzonte. Però i Babilonesi immaginavano che il cielo poggiasse su pilastri o colonne fondate sulla terra.

20. – L'interpretazione è piuttosto incerta. 'Splendi indietro' vuol dire senza dubbio 'decresci'. Il LABAT verte: *En affaiblissant .... commence à décroître*. L'OPPENHEIM, I, 232, dice invece: *you* (*start to*) *strip* (*your turban?*) *and shrink slowly*. Il HEIDEL: *Decrease the tiara of full light and form* (*it*) *backward*. SPEISER: *Diminish thy crown and retrogress in light*. Quot capita tot sententiae!

21. – Il giorno d'oscuramento della Luna, *ūm bubbūlum*, è il 28 o 29 (30) del mese.

24. – Secondo il concetto babilonese il dio ha varie occasioni di dare una sentenza. Qui è preso di mira un giudizio o una sentenza da parte della Luna. Sulla sentenza degli dèi mesopotamici cfr. FURLANI, *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, «Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. VIII, v. II, Roma 1950, 219-279.

129-140. – Dalle poche parole conservatesi di questi versi emerge che gli dèi parlano tra loro e fanno delle considerazioni su quanto Marduk ha fatto per loro. Anche qui, alla fine della Tavola quinta, si constata come il passaggio da una Tavola all'altra è indipendente dal contesto della narrazione: la divisione in Tavole non segue il criterio delle divisioni o cesure dell'azione mitica ed epica.

TAVOLA VI. – Nuovi frammenti di questa sesta Tavola sono venuti alla luce negli ultimi decenni e sono stati pubblicati da S. LANGDON, E. F. WEIDNER, A. FALKENSTEIN e W. von SODEN, il quale ne ha poi trattato aggiungendo qualche altro frammento inedito nel suo lavoro *Neue Bruchstücke zur sechsten und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos Enūma eliš*, « Zeitschrift für Assyriologie », XLVII (1942), 1-26. Il frammento pubblicato dal WEIDNER si trova in *Die Schöpfung des Menschen und die Einsetzung der Anunnaki*, « Archiv für Orientforschung », XI (1936-1937), 72-74. Questo frammento, *K unnumbered*, completa KAR, IV, Nr. 164 (VAT 9676). Dei nomi di Marduk contenuti in questa Tavola e nella seguente ha discusso F. M. Th. BÖHL, *Die fünfzig Namen des Marduk*, « Archiv für Orientforschung », XI (1936-1937) 191-218.

2. – L'OPPENHEIM, I, 233, traduce invece: *Marduk conceived the idea of creating a clever device (to help) them.*

5. – ' Legherò ', dal verbo *kaṣarū*, ' legare ', che ha poi il valore di fare, BEZOLD, BAG, 246. Va tenuto in mente che è Marduk ad esprimere il desiderio di fare l'uomo. L'uomo è composto di sangue ed ossa.

6. – Lullū ha il significato di ' stupido, scemo '. Infatti secondo il concetto babilonese gli uomini sono, in confronto con gli dèi, immensamente stupidi ed ignoranti. Secondo il LANDSBERGER invece, *Ḫabiru und Lulaḫḫu*, « Kleinasiatische Forschungen », I (1929), 321-334, Lullā awīlu, come egli scrive, avrebbe il valore di uomo selvaggio, quindi uomo primitivo, uomo originario. In vista della cattiva pronuncia degli schiavi lulliti e dei Lulubei dell'altopiano iranico occidentale E. A. SPEISER, *Mesopotamian origins*, Philadelphia 1930, 96, n. 35, approva questa spiegazione. L'OPPENHEIM, I, 233, verte Lullū con *a ' robot '*.

8. – ' I riti '=*dullu*; questa parola ha il significato originario di ' servizio, lavoro ', infatti i riti religiosi non sono altro che il servizio che l'uomo presta al dio. Questi devono esser serviti da grandi signori quali sono. Bisogna trovare qualcuno che li serva, gli dèi vincitori. Marduk vuole senza dubbio risparmiare agli dèi vinti, già seguaci di Tiāmat, la sorte riservata secondo il costume mesopotamico ai prigionieri di guerra, di diventare cioè schiavi dei vincitori. Perciò forma l'uomo e impone a lui il servizio degli dèi. L'umanità è stata dunque formata allo scopo di servire la divinità: tutta la vita dell'uomo, ogni istante della sua vita, ogni suo pensiero, tutto deve essere in servizio della divinità. Questo è il concetto della religione che emerge da nostri versi. La parola babilonese *dullu* potrebbe esser resa in greco col termine λατρεία.

9. – Il significato di questo verso non è chiaro. Marduk, procurando

ora agli dèi dei servitori, cambia in meglio la loro condizione. SPEISER: *The ways of the gods I will artfully alter.*

10. – ' Siano divisi in due parti ', vale a dire, il pantheon che forma veramente un'unità, sia diviso in due parti, negli Anunnaki e negli Igigi.

13. – ' Uno dei fratelli ' degli dèi, s'intende di coloro che marciarono con Tiāmat.

16. – Sembra quasi che la morte di un dio riscatti dalla morte od a altra punizione gli altri dèi, quelli che andarono con Tiāmat.

19-22. – Versi di non facile interpretazione e perciò tradotti in vario modo dagli studiosi. Il v. 19 secondo il VON SODEN e il HEIDEL ha per soggetto gli dèi. Il v. 22 il HEIDEL verte *Speak under oath (again) the truth to me (with regard of this question).*

25. – Emerge da questo verso che Marduk farà portare la colpa per la ribellione non a tutti gli dèi, ma soltanto ad uno. Anche qui dunque c'imbattiamo nel principio che uno paga per tutti gli altri. Qingu riscatta gli altri dèi dal castigo di morte, egli, primo dei peccatori, paga per gli altri peccatori. Essi sono quindi messi in libertà completa e non hanno neppure da servire i loro vincitori, gli altri dèi. Il pantheon è insomma riunito di nuovo senza distinzione di categoria tra gli dèi stessi. Marduk fa opera di pacificazione.

28. – Lugaldimmerankia, titolo molto in uso di Marduk. È sumero e significa ' re degli dèi del cielo e della terra '. Marduk è ' consigliere degli dèi ', *mālik ilāni*, come suo padre Ea.

31. – Ea, questo nome si riferisce a Marduk, al quale suo padre lo conferirà piú tardi, ma qui il poeta anticipa un po' questo conferimento. Gli dèi ammazzano Qingu.

33. – ' Costruí ', *ib-[na]*, col sangue di Qingu l'umanità, come già sappiamo, per il servizio degli dèi. Siccome la sillaba *na* è stata integrata, si potrebbe leggere invece *lul*, ed allora il testo direbbe che Marduk ha frammischiato, mescolato il sangue di Qingu, in altre parole il dio avrebbe impastato l'umanità col sangue del dio ucciso. Questo combina con quanto Beroso riferisce sulla formazione dell'uomo da parte di Marduk, come abbiamo già osservato sopra. Secondo il sentimento dei Babilonesi e Assiri l'uomo impastato col sangue di un dio, Qingu, ha in sé qualche scintilla e barlume di divinità.

35. – Anche qui per ' Ea ' è da intendere Marduk.

38. – ' Mediante l'abilità di Marduk ', poiché fu lui a formare l'uomo, e la sapienza di Nudimmud, Ea, perché egli ha consigliato bene suo figlio Marduk. L'OPPENHEIM, I, 234, verte invece: *Nudimmud* (cioè Ea) *performed it according to the clever idea of Marduk.* Questo è proprio l'opposto di quanto vuol dire il testo.

41. – Marduk assegna ad Anu la supremazia nel pantheon, ne fa una specie di guardiano, o tutore degli altri dèi.

42. – I ' trecento dèi ' sono le stelle e le costellazioni.

44. – ‘Seicento’ è il numero complessivo delle divinità del cielo e della terra, dunque del pantheon.

48. – Il LABAT ha ‘Nannar, mio signore’. Nannar o Nannaru è un nome del dio Luna, e vale ‘scimitarra’, con allusione alla forma dello spicchio lunare. Questo conferimento onorifico del nome di altri dèi al dio supremo dinota certe tendenze monoteistiche presso gli antichi Mesopotamici, sulle quali è da vedere FURLANI, *Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», V, 214-230.

49-50. – In segno di riconoscenza gli dèi vogliono fare un regalo a Marduk, *dumqu*.

51. – ‘Stanza’=*parakku*, sul valore di questo termine si veda quanto ho esposto in *Riti*, p. 179, n. 50. Il LABAT verte ‘santuario’.

59. – Gli Annunaki costruiscono per Marduk un palazzo, anzi una intera città, in cielo. Il poeta la chiama Babele, poiché si tratta del prototipo celeste della Babele terrena. Tutto in terra ha il suo prototipo in cielo: sopra la Babele di Mesopotamia esiste il suo prototipo in cielo. Il tempio di Marduk a Babele ha il suo prototipo in cielo. S ha ‘Fate Babele...’.

62-63. – ‘Dirimpetto all'*apsū*’, intendo nel senso di ‘sopra l'*apsū*’. Il LABAT: *en replique à l'apsū*. L'EBELING: ‘sull'estensione dell'abisso’. Il HEIDEL dice *level with the apsū*. Lo SPEISER interpreta invece: *They raised high the head of Esagila equaling Apsu*. Anche l'Esagila celeste ha una torre templaria, una *ziqquratu*. Però lo stesso SPEISER, *Word plays*, traduce con *towards heaven*.

66. – Questa è l'interpretazione del VON SODEN, 4.

69. – ‘Volta’, *kuppat*, dell'*apsū*, perché sta sopra l'*apsū* e in certo senso lo conchiude.

70. – L'assemblea degli dèi si fa nel santissimo dell'Esagila celeste, nell'Ubšukinnaku, nella cui copia terrena Marduk soleva fissare a capodanno i destini per l'anno nuovo.

73. – HEIDEL: *Make music in its place (and) be seated on its square* (?). S ha ‘procurategli gioia’ nella seconda parte del verso.

78. – Furono destinati destini, emanati regolamenti, stabilite norme e leggi. È naturale che ogni qualvolta gli dèi si radunano prendano provvedimenti per l'amministrazione del mondo, e tanto piú ora che si tratta di dar inizio al governo dell'universo.

79. – Per ogni dio fu stabilita una stazione, un luogo dove stare, un luogo di dimora, tanto nel cielo quanto in terra. In cielo, in una stella o costellazione, in terra, nell'elemento o nella regione cosmica della quale è esso l'espressione divina. Inoltre gli dèi abitano in terra in determinati palazzi che sono i loro templi. Come nello stato babilonese o assiro il re a capodanno distribuiva ai singoli governatori l'amministrazione delle province ed assegnava ai funzionari le loro mansioni, cosí Marduk fa la stessa cosa in cielo, ora che siamo al capodanno del-

l'universo. Per i versi 79-116 ho seguito S. Per non cambiare la numerazione del LABAT ho scritto nel margine i numeri 101-103.

80. – ‘Sedettero’, OPPENHEIM, I, 235: *took over their offices*. Il numero dei grandi dèi è di cinquanta.

81. – ‘Gli dèi dei destini’, *ilāni šīmāti*, sono sette e sono precisamente i sette dèi planetari. Sono i sette pianeti a determinare le azioni degli uomini, le loro fortune e le loro disgrazie, FURLANI, *Religione*, I, 314.

82. – Cosí S.

92. – Qui segue senza dubbio la destinazione del trono di Marduk in cielo. Anche questo diviene una costellazione, precisamente come le sue armi.

94. – Gli dèi fissano di nuovo il destino di Marduk, e sembra che il loro portavoce sia ora Ea. Nei versi seguenti egli proclama il destino di suo figlio.

107. – Per il concetto di *enūtu*, sacerdozio, potere sacerdotale o signoria cfr. SPEISER, *Idea of history*, New Haven-London 1955, 51, n. 41, e 53, n. 46.

108. – Anche i re di Babilonia e Assiria erano detti pastori dei loro sudditi, della gente.

110. – ‘Offerte regolari’, *nindabē*. Marduk procura offerte regolari persino agli altri dèi, vale a dire gli uomini gli sono tanto devoti da far dei doni persino ai suoi colleghi, agli altri dèi che abitano con lui nel tempio, per onorare lui stesso. Ho cercato di stabilire il significato di *nindabū* nel mio libro *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Roma, 1932.

111. – L'OPPENHEIM, I, 236 verte: (*so*) *that they* (*shall be able to*) *provide for their upkeep and* (*to*) *look after their sanctuaries*.

112. – Il sacrificio d'incenso era molto gradito agli dèi mesopotamici, come gli stessi Babilonesi amavano avere nelle loro stanze un piccolo incensiere con dentro legni o erbe aromatiche. I suffumigi facevano parte di tutte le cerimonie religiose. Cfr. FURLANI, *Il sacrificio*.

113. – A Marduk sarà costruito ad ‘imagine’, *tamšīlu*, del palazzo suo celeste un altro Esagila in terra, a Babele.

119. – ‘Costruiscano le loro dimore’, oppure i loro troni, da intendere quelli degli dèi.

124. – È noto che i re assiri si vantano di essere stati nominati e chiamati al regno da un dio fin dalla loro nascita. Questa ed altre frasi del discorso di Ea hanno parecchi modi di dire e pensieri paralleli nelle iscrizioni dei re d'Assiria. Sulle prerogative dei re mesopotamici, cfr. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939.

126. – ‘Gli oppressori’ sono le schiere di Tiāmat.

132. – Il LABAT traduce invece: *Constructeur de plans, pitié miséricordieuse*.

136. – Il testo ha Ma-ru-tu-uk-ku, mentre in 134 si legge Ma-ru--uk-ka. Questo modo di scrivere, sillabico, sarebbe un tentativo di spiegazione del nome del dio, di derivazione, piuttosto ibrida, sumero-semitica dalla parola Dumu-du-kug, figlio del luogo puro. Cfr. LABAT, 156, n. 136. Il nome del dio è scritto quasi sempre cogli ideogrammi *AMAR* e *UD*, come se esso significasse 'torello del sole'. Comunque è certo che si pronunciava Marduk, coll'accento sull'ultima sillaba, come dimostrano le scritture Marutukku e Marukka.

138. – Šudušagkuše è parola sumera e vale 'colui che prende cura dei templi'.

140. – Lugaldimmerankia in sumero significa 're degli dèi del cielo e della terra'.

144. – Naridimmerankia è un termine sumero col significato di 'protettore degli dèi del cielo e della terra'.

148. – Asarluḫi è un nome sumero molto comune di Marduk, forse significa 'il buon signore che dona verdura'.

150. – Gli *šêdu* e *lamassu* erano dèmoni o geni protettori, le cui imagini si solevano porre ai fianchi delle porte dei palazzi, segnatamente in Assiria. Erano riguardati, a quanto pare, quali protettori del paese e quindi liberatori dai dèmoni e dalla morte, dunque rivivificatori, perché trattenevano i cattivi dèmoni dall'entrare nell'interno delle case e dall'arrecare del male agli uomini. Su queste due classi di dèmoni, vedi FURLANI, *Religione*, I, 332-333.

152. – Namtilaku vuol dire in sumero 'che dona la vita'.

153. – Non veramente del tutto distrutti, ma che erano vicini a perder la vita o 'moribondi', *mitūti*, come dice il verso seguente. Per il valore di 'salvò' di *uballiṭ*, vedi la nota a II, 124.

156. – Namšud=Namru, quest'ultimo termine ha in semitico il significato di 'splendido'.

158. – La proclamazione di questi tre nomi avviene da parte di Anšar, Laḫmu e Laḫamu, delle piú antiche generazioni di dèi dunque, dopo che la piú recente generazione perí nel modo narrato nel poema. Tanto piú efficace deve essere dunque tale proclamazione.

165. – Gli dèi lo chiamano il loro 'provveditore', perché li provvede di beni nei templi, nei quali abita, per il loro sostentamento. Cfr. sopra.

166. – Di nuovo una proclamazione del destino.

TAVOLA VII. – Questa tavola contiene gli altri nomi di Marduk con versioni e spiegazioni piú o meno esatte. I nomi sono quasi tutti sumeri. Con ciò non si vuol dire che tutti i nomi risalgano al periodo sumero, quando Marduk non era ancora che un dio degli incantesimi e degli scongiuri, figlio di Ea, poco importante, ed era noto segnatamente sotto il nome di Asaru. Parecchi sono stati inventati dai sacerdoti babilonesi, i quali gli diedero nuovi titoli espressi nella antica lingua sumera, lin-

gua sacra del paese anche nel periodo semitico. Sui nomi del dio cfr. BÖHL, *Die fünfzig Namen*, lavoro da noi già citato sopra; EBELING, *Die siebente Tafel des akkadischen Weltschöpfungsliedes Enuma eliš*, « Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft », XII, 4, Leipzig 1939, e W. VON SODEN, *Neue Bruchstücke*, da noi addotto sopra.

1. – Asaru, è ignoto l'esatto significato di questo nome antico, che sembra essere il nome originario di Marduk nella forma Asari, di poi semitizzata in Asaru al nominativo. Secondo *CT*, XXIX, 45, 26, esso significherebbe *nūr ilāni*, 'luce degli dèi', e in un altro testo esso nome è identificato col dio del sole Šamaš. Questo non dimostra affatto che Marduk abbia avuto in origine carattere solare.

3. – Asaralim vuol dire 'potente Asaru'. Marduk è come suo padre Ea un ascoltatissimo 'consigliere', *māliku*. Non sappiamo che cosa sia veramente il *bīt milki*, 'la casa del consiglio', forse una casa nella quale la gente si radunava per consigliarsi su provvedimenti di carattere pubblico da prendere.

5. – Asaralimnunna, 'Asaru potente, sublime'.

6. – Non saprei dire quale sia il senso esatto di *muš-te-šir te-rit*, che ho tradotto con 'colui che eseguisce i decreti'. L'EBELING dà al verbo il senso di 'colui che fa succedere', cioè che fa realizzare 'i decreti, la disposizione' di Anu ecc. I decreti di Anu, Enlil ed Ea sono le leggi degli dèi piú importanti del pantheon. Il LABAT dice *qui mène à bien les décrets*. SPEISER: *Who directs the decrees*.

8. – '(il quale)' aggiunge, il LABAT invece dice *qui s'épanche sur tous* (?).

9. – Tutu in sumero vuol dire 'procreatore'. Marduk è detto Tutu non perché abbia procreato nel vero senso della parola gli altri dèi, ma perché ha provocato il loro 'rinnovamento', *tēdištu*, liberandoli dalla minaccia di Tiāmat. Per questo egli è chiamato altresí il rinnovatore.

10. – Sagū o saggū è il tempio o una parte determinata del tempio, non ancora precisabile, BEZOLD, *BAG*, 210.

15. – Ziukkinna, propriamente 'vita del complesso (degli dèi)', vale a dire del pantheon.

17. – Allusione al carattere astrale degli dèi, il cui corso è il corso degli astri, cfr. la Tavola quinta.

19. – Ziku vuol dire 'fiato puro, guarigione', propriamente la cerimonia di lustrazione, eseguita dall'*āšipu*, cerimonia di competenza di Ea e di Marduk.

20. – 'Il dio dal fiato buono', *il šāri ṭābi*, questa frase è la versione accada di Ziku.

23. – Sono gli dèi che parlano: quando si trovavano in distretta, causa la minaccia di Tiāmat ebbero a sentire il buon fiato di Marduk. Il concetto del fiato vivificatore del dio sembra essere di origine egiziana ed appartiene alla preistoria o protostoria dell'idea dello spirito del dio.

24. – HEIDEL: *Let them declare, exalt, (and) make glorious his praise.* Simile lo SPEISER.

29. – Marduk ha formato l'uomo per liberarli dalla schiavitú, per liberare gli dèi vinti e prigionieri dalla schiavitú e dal loro servizio che essi avrebbero dovuto prestare ai vincitori, cfr. VI, 34. Il testo dice *ana padīsunu*, dove *padū*, corrispondente all'arabo *fidā'*, vuol dire 'riscatto, redenzione'. Marduk ha riscattato gli dèi seguaci di Tiāmat dalla schiavitú, li ha liberati dalla schiavitú creando gli uomini e facendo portare a questi ultimi il peso del servizio degli dèi. Ossia Marduk per risparmiare agli dèi vinti il servizio verso gli altri dèi, vincitori, forma l'umanità, destinata quindi per disposizione originaria e naturale a servire gli dèi, alla religione. L'umanità è dunque il soggetto del riscatto, non è da riscattare, ma è riscattante una parte degli dèi: gli uomini riscattano gli dèi.

33. – Tuku è parola sumera ed ha il senso d' 'incantesimo puro'. Marduk è il dio degli incantesimi e degli scongiuri assieme a suo padre Ea.

35. – Šazu, sumero, vuol dire 'conoscitore del cuore'.

37. – Acconsentendo a combattere Tiāmat.

39. – Questa prerogativa è piuttosto del dio Šamaš che di Marduk. Ma in progresso di tempo Marduk, ed anche qualche altro dio, come, a titolo d'esempio, Addu, dio della tempesta, acquistò vari attributi del Sole, cfr. FURLANI, *La frusta di Adad*, « Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », 1932.

40. – Il HEIDEL verte *Who in his place discerns falsehood and truth.* Il senso del verso è comunque chiaro.

41. – Zisi è sumero e ha l'accezione di 'colui che atterra l'attaccante'.

43. – Suḫrim, sumero, significa 'annientatore, estirpatore dei nemici'.

80. – Gilma, *the establisher of the* durmaḫ *of the gods, the creator of enduring things*, cosí il HEIDEL.

84. – Zulum è uno dei nomi di Ea e Tamūz.

86. – Per Mummu cfr. la nota a 1, 4. Mummu, *bān kāla*, Mummu, produttore di tutto o del tutto, è un titolo frequente di Ea.

89. – Gišnumunab, sumero, vuol dire 'seme paterno di uomo' o 'seme di uomo-bufalo'.

90. – 'Col loro sangue', veramente col sangue di soltanto uno di loro ossia di Qingu.

91. – Lugalabdubur vuol dire 're della dimora Dubur'. Il HEIDEL verte *the king who shattered the works of* Ti'āmat, *who took away her weapons.*

93. – Pagalguenna ha il valore di 'grande eroe, primo dei signori'; la parola è sumera.

95. – Lugaldurmaḫ, sumero, vuol dire 're di Durmaḫ', nome di

un tempio o di una parte di un tempio, del santissimo in Esagil. *Dur* è tradotto in accado con *markasu*, 'legame, nodo', e in Mesopotamia i templi, le città, i re e gli dèi sono spesso detti nodi, legami del cielo e della terra, vale a dire quasi punti di congiunzione tra il cielo e la terra. Marduk è chiamato qui re del santissimo, che è un magnifico punto di congiunzione tra il cielo e la terra.

97. – Aranunna vuol dire 'decisore esaltato'. È detto persino consigliere di Ea, il quale era il consigliere, per cosí dire, ufficiale del pantheon mesopotamico. Produsse e fabbricò, *bān*, gli dèi perché li liberò da Tiāmat.

99. – Dumuduku, sumero, ha l'accezione di 'figlio della stanza sublime, del *duku*' ossia 'del santissimo'. Cosí era chiamato per eccellenza il santissimo di Marduk in Esagil.

100. – Lugaldukuga è un altro titolo di Marduk e significa 're del *duku*'.

101. – Lugallaanna è nome sumero col significato di 're, pienezza del cielo'.

103. – Lugalugga, questo nome di origine sumera ha l'accezione di 're morto' o 're della morte'. Trascinò gli dèi suoi seguaci contro Tiāmat e li fece vincere, sicché i vinti furono uccisi. Però lo SPEISER verte: *Lugalugga, who carried off all of them amidst the struggle.*

105. – Irqingu è di significato ignoto, ma deve stare in rapporto con ciò che significa il nome Qingu (o Kingu).

107. – Kinma vuol dire 'dirigente, direttore, guida'. È sumero.

109. – Esiskur è il nome di un tempio, precisamente del *bīt akītu*, tempio della festa *akītu* fuori delle mura di Babele, nel quale Marduk si recava durante la festa di capodanno. Il nome, sumero, vale 'casa della preghiera'.

110. – Gli dèi rendono in Esiskur omaggio a Marduk recandogli doni, sacrifici.

113. – Sembra che Marduk, secondo un mito, quando costruí il primo uomo, formasse in realtà quattro individui, forse, secondo l'EBELING, quali rappresentanti delle quattro regioni. Il LABAT pensa soltanto a quattro uomini, anzi quattro dalle teste nere, semplicemente, cosí altresí lo SPEISER. Di razze parla il HEIDEL, ma sono molto incerto sul significato di questo verso.

114. – La decisione sul loro giorno o sui loro giorni, cioè degli uomini, potrebbe esser la decisione sul loro giorno di morte, essendo questo chiamato spesso il giorno del destino e il giorno per eccellenza, cfr. FURLANI, *Religione*, II, 89. Gli dèi hanno destinato agli uomini di morire, ma il giorno della morte di ciascun uomo viene destinato dal dio o da un dio particolare, cfr. *Epopea di Gilgameš*, p. 224, vv. 35-39.

115. – Girru è il dio del fuoco. Marduk porta dunque anche il nome del dio del fuoco, egli è altresí il Fuoco. È noto che in qualche cerchia teologica si è veduto in Marduk il dio che comprendeva in sé

le qualità delle altre divinità oppure il dio che aveva per qualità gli altri dèi. Questa tendenza monoteistica, o per lo meno enoteistica, è chiaramente espressa nella *Tavola dei quattordici Marduk*, cfr. FURLANI, *Religione*, I, 321-323.

119. – Addu è il dio della tempesta, della pioggia e del fulmine, FURLANI, *Religione*, I, 228. Marduk è dunque anche la Tempesta. Per padre s'intende Addu. Marduk è reputato esser eziandio figlio di Addu.

126. – Ho trattato dei vv. 126-131 per esteso nell'articolo *Le greggi del cielo in un passo di Nicomaco di Gerasa*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », VII, 153-156. Nībiru è il pianeta Giove, astro rappresentante Marduk, cfr. A. SCHOTT, *Marduk und sein Stern*, « Zeitschrift für Assyriologie », XLIII (1935), 124-145.

127. – Marduk (il pianeta Giove) tiene, *ṣābit*, quasi i pianeti e le stelle, li dirige, come fa il pastore col suo bastone, poiché Nībiru è il pastore dei pianeti, come dice espressamente il v. 131. I pianeti sono secondo il concetto babilonese montoni che per la loro soverchia vivacità — e perciò il loro nome è scritto in sumero coi segni *LU.BAD*= =' pecore aberranti ' — hanno bisogno di un pastore che impedisca loro di uscire dal retto cammino. Giove ha in cielo appunto questa funzione di pastore, di sommo rettore del movimento dei pianeti e degli astri. Perciò essi guardano a lui, v. 127, *palsu*, per vedere da qual parte li instrada e dirige, cfr. anche il v. 130. Il LABAT verte in modo un po' diverso: *Qui les saisit en vérité de leur commencement à leur fin et en vérité les contemple*. SPEISER: *Verily, he governs their turnings, to him indeed they look*.

129. – Giove tiene in qualche modo, afferra, raggiunge la parte mediana della costellazione di Tiāmat. Non sappiamo però esattamente quale costellazione corrisponde a Tiāmat. Secondo un commento astrale all'*Enūma eliš* Tiāmat e Qingu sono astralizzati insieme nella costellazione del Capricorno, WEIDNER, *Handbuch*, 112. Cfr. inoltre per Giove F. GÖSSMANN, *Planetarium Babylonicum oder die sumerisch-babylonischen Stern-Namen*, Rom 1950, 334, pp. 125-129. Mentre nei versi precedenti di questa Tavola Marduk è esaltato mediante il conferimento di molti nomi e titoli quale dio umano — mi si lasci passare questo modo di dire che non è punto una *contradictio in adiecto* — e si lumeggiano i vari lati delle sue qualità, dei suoi caratteri, delle sue facoltà, qui invece, in coda a tutti i nomi, si aggiunge ancora il suo nome astrale Nībiru colle chiose pertinenti.

134. – Con questo verso finisce l'inno vero e proprio in bocca agli dèi.

136. – Stupisce il leggere qui il nome di Enlil, il quale per vero è una delle figure divine meno appariscenti di tutto il poema. Ma all'ultimo momento, in fretta e furia, egli si fa vedere, sulla scena, e si apprende che anche lui ha conferito a Marduk un nome, e precisamente il suo proprio nome, che è *bēl mātāti*, ' signore dei paesi, della terra '.

138-139. – Ea è molto superbo del conferimento di tanti nomi gloriosi da parte degli dèi a suo figlio e, in considerazione anche del bel

gesto di Enlil che gli ha conferito il proprio nome, non vuol esser da meno e dà a suo figlio il nome di Ea.

140. – Il conferimento del nome implica, come dice chiaramente Ea, altresí il conferimento di tutte le qualità e facoltà proprie del nome e della persona che lo porta. Marduk sia come me stesso, dice Ea quando gli dà il suo proprio nome.

141-142. – Questa è una conseguenza del conferimento del nome. Ho tradotto con ' rito ' la parola *parṣu* del verso. È un fatto che per quanto ha attinenza ai riti lustratori e agli incantesimi e scongiuri in genere Ea e Marduk sono quasi identici. I rapporti di questi versi colla *Tavola dei quattordici Marduk* è evidente, cfr. la nota al v. 115 e FURLANI, *Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », V (1929), 214-230.

145. – L'OPPENHEIM, I, 237 verte: *That (these verses) be (always) remembered (lit.: kept), the old traditions shall explain (them)*. Per ' primo ', *maḫrū*, è da intendere l'antico, l'anziano, l'uomo superiore per intelligenza e sapere. Le raccomandazioni che seguono in questo verso e in quelli seguenti si riscontrano spesso alla fine delle composizioni mitiche. Epiloghi simili si trovano nella *Discesa di Ištār agli inferi*, vv. 131-138, e nel *Mito di Era*.

149. – A colui che ricorderà e reciterà i cinquanta nomi di Marduk si promette prosperità e fortuna per il suo paese, nel caso egli fosse un re. Marduk è detto l'Enlil degli dèi, perché la sua posizione tra le divinità è eguale a quella che in tempi passati Enlil di Nippur occupava nel pantheon del suo tempo.

153. – Letteralmente tradotto il verso suonerebbe cosí: '(quando) egli guarda (qualcuno) non volta via la sua nuca ', cioè quando egli guarda in segno di grazia un uomo continua ad essergli grazioso e non volta via la sua faccia in segno di disinteresse o ira. Marduk è dunque un dio che conserva sempre la sua grazia, ma questo è contraddetto da numerosi testi nei quali i fedeli affermano che Marduk ha voltato loro via la sua nuca. Si tratta di un'esagerazione nel nostro verso.

157. – Con ' dottrina ' ho reso il termine *taklimtu*, che il LABAT invece traduce con ' tradizione '. Con ' antico ' ho reso *maḫrū*. Per dottrina s'intende apparentemente quella che concerne i cinquanta nomi di Marduk, i *zikri ḫanšā* del v. 143.

158. – ' Ad istruzione ', *a-na te-re-ti*.

L'EPOPEA DI GILGAMEŠ

NOTA INTRODUTTIVA

Accanto all'*Enūma eliš* i Babilonesi e Assiri hanno avuto un altro poema o un'altra epopea di carattere, per cosí dire, nazionale: l'*Epopea di Gilgameš*, o *Gilgames* secondo la pronuncia assira, che ha per argomento principale la storia dell'intima amicizia tra Gilgameš, famoso re antico della città sudbabilonese di Uruk, e di Enkidu, eroe senza pari, creato dalla dea Aruru per comando del re degli dèi e dio del cielo Anu allo scopo di far metter da lui a posto il re or ora menzionato, il quale trattava da vero tiranno con atti di prepotenza gli abitanti della sua città e li opprimeva [1].

Questa epopea, che potremmo chiamare l'*Odissea* mesopotamica, ci fa risalire molto addietro nel tempo. Essa ci dipinge con tratti incisivi e talora molto eloquenti le condizioni sociali e spirituali della Mesopotamia meridionale attorno al 2800 a. C. e in parte certamente di un'epoca ancora piú antica, poiché i testi epici e mitici sumeri sui quali si fondano le redazioni in lingua babilonese che costituiscono il nostro poema dovrebbero essere sorti durante l'epoca della terza dinastia di Uru, durante dunque l'epoca che va dal 2028 al 1920 circa a. C., ma di certo sono almeno in parte piú antichi [2]. I Semiti di Babilonia, quando hanno tradotto o rifatto

[1] Di quanto espongo in questa *Nota* introduttiva e dei problemi che vi discuto trattano con maggior o minore ampiezza tutte le versioni dell'*Epopea*, le quali cito nella *Bibliografia*.

[2] V. piú avanti nelle pp. 139 e sgg., nelle quali riassumo i testi sumeri che sono stati alcune delle fonti dell'autore del nostro poema.

dal sumero assieme ad altri testi importanti quell'epopea che trattava del re di Uruk e del suo amico Enkidu e dato forma babilonese allo scritto sumero, vi hanno apportato, come è naturale assumere, varie modificazioni, cercando di adattarla meglio alla mentalità dei nuovi abitanti del paese. Qualche modificazione, oltre a quelle rese necessarie dalla diversità del dialetto, è stata introdotta anche dal redattore assiro. Nessuno si stupirà se affermiamo che anche i traduttori hurriti e hittiti [1] devono aver modificato la nostra epopea in piú di un punto.

Allo stato attuale dei ritrovamenti soltanto per una parte dell'epopea, precisamente per l'ultima tavola, si è trovato l'originale sumero, del quale il testo babilonese è una versione che si attiene strettamente all'originale. Non sappiamo se anche per le altre tavole si troveranno gli originali sumeri, se questi sono mai esistiti, e se l'autore babilonese sia stato un semplice traduttore oppure un rifacitore piú o meno libero del testo sumero che aveva tra le mani. È probabile che la redazione neoassira dell'epopea, trovata a Ninive nelle rovine del palazzo reale fatto costruire dal re Assurbanipal (668-626 a. C.) riproduca fedelmente la redazione paleobabilonese, scritta ai primordi dell'epoca della prima dinastia di Babele o ancora prima. Questa redazione paleobabilonese, della quale sono venuti alla luce alcuni frammenti, risaliva però ad una redazione piú antica, di poco posteriore all'epoca di Agade. Anche di questa si conosce qualche frammento trovato tra le rovine della capitale degli Hittiti, Hattušaš. Ancora altri frammenti sono babilonesi, di età però alquanto piú recente, cioè neobabilonesi. Qualcuno ha affermato che l'epopea è stata tradotta anche in lingua greca. Ma di questa presunta versione paleogreca non ci è rimasto nulla. Da parte di qualche studioso è stato affermato che il mito greco di Eracle risente in qualche tratto l'azione del mito elaborato e riprodotto dall'*Epopea di Gilgameš* [2]. Inoltre non v'è dubbio

[1] Sulle versioni hittita e hurrita cfr. alle pp. 135 e sgg.

[2] Sull'azione esercitata dall'*Epopea di Gilgameš* sulle altre letterature d'Oriente e Occidente, diverse da quella babilonese e assira, v. il libro

che vi sono molti punti di contatto, piú formali però che sostanziali, tra la nostra epopea e l'*Odissea*, per esempio le frequenti ripetizioni di versi e di interi brani ed episodi, specialmente di discorsi, l'uso di frasi stereotipate per introdurre i discorsi, le allitterazioni frequenti ed ancora altre cose facilmente rilevabili [1]. Può darsi quindi che sia esistito realmente qualche legame tra i due mondi poetici, mesopotamico e greco, forse per tramite degli Hittiti e delle civiltà interposte tra gli Hittiti e gli Ioni di Asia Minore, legame piú stretto di quello che lo studioso prudente sarebbe disposto ad ammettere.

Questo poema è un vero inno all'amicizia [2] intimissima e profondissima, all'*ibru-talīmūtu*, tra Gilgameš, re di Uruk, e il suo compagno Enkidu, tutti e due eroi senza pari, dei quali il primo è però l'eroe nel vero senso della parola, l'eroe al cento per cento, senza smarrimenti, inflessibile e intransigente, il cui eroismo può esser espresso concisamente colle sue stesse parole: non m'importa affatto della vita e sono pronto a morire, purché io compia opere grandi, apportatrici di fama universale ed immarcescibile [3]. Questo era dunque l'ideale eroico degli antichi Mesopotamici, sumeri e babilonesi e assiri, niente affatto dissimile da quello posteriore dei Greci. Al motivo fondamentale dell'amicizia tra i due eroi s'innesta in modo logico e naturale quello dell'inesorabilità della morte e dell'impossibilità per l'uomo di ottenere la vita fisica eterna: tutto muore e passa a questo mondo, checché faccia l'uomo, e perciò godiamo quanto piú possiamo la vita, come suona la filosofia inculcata da qualche personaggio dell'*Epopea*, filosofia non condivisa però da Gilgameš. Verso

di P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, I-II, Strassburg 1906 e Marburg 1928, libro che va letto però *cum grano salis*.

[1] Sui rapporti coll'*Odissea* cfr. A. UNGNAD, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, « Kulturfragen », Heft 4-5, Breslau 1923, nonché STELLA, *Il poema di Ulisse*, in vari luoghi.

[2] FURLANI, *L'Epopea di Gilgamesh come inno all'amicizia*, « Belfagor », I (1946), 577-589.

[3] FURLANI, *Sul concetto dell'eroe in Babilonia*, « Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », LXXXIII, 2 (1929).

la fine dell'epopea questo motivo della morte acquista sempre maggiore importanza, cosicché l'ultima tavola, la dodicesima, è tutta piena di concetti ed idee in strettissimo nesso col regno dei morti e colla vita che là essi conducono. E con questa nota melanconica essa finisce bruscamente.

Nei suoi tratti fondamentali il suo contenuto è il seguente. Il re di Uruk Gilgameš opprime i suoi sudditi, cosicché questi si rivolgono per aiuto al dio Anu. Questi pensa che per metter a posto Gilgameš sia necessario suscitargli contro un uomo di maggior forza di lui, un eroe che lo sappia debellare, e fa creare perciò dalla dea Aruru l'eroe Enkidu, uomo del tutto selvaggio e fortissimo, che abita nella campagna, in rapporto intimissimo colla natura. Egli distrugge le reti che un pastore tendeva agli animali. Questo si rivolge per consiglio al proprio padre, il quale lo manda da Gilgameš per averne aiuto. Il re gli consiglia di distrarre l'attività di Enkidu in altre direzioni, mandandogli una prostituta, la quale lo seduca e gli faccia abbandonare la campagna per la città. Cosí fa difatti il pastore. La prostituta seduce il selvaggio e, dopo avergli insegnato i rudimenti della vita cittadina ed avergli fatto comunicare da parte di un uomo che a Uruk il re opprime in modo indegno la gente, del che Enkidu s'indigna profondamente, lo conduce in città, dove è ammirato dai cittadini che lo trovano molto simile a Gilgameš, lieti che infine il re abbia trovato pane per i suoi denti. Alcuni sogni avevano intanto predetto a Gilgameš l'arrivo di Enkidu che doveva diventare il suo compagno ed amico inseparabile. Enkidu cerca d'impedire al re di commettere una delle sue solite infamie di carattere amatorio e lo abbatte in lotta. Gilgameš riconosce l'alto valore e l'eroismo di Enkidu e diviene suo amico: i nemici diventano amici. Anzi la madre di Gilgameš adotta Enkidu quale figlio o quasi figlio. Ora essi si apprestano a raddrizzare tutti i torti che si fanno nel paese e si dirigono prima di tutto contro il mostruoso Ḫumbaba, custode della foresta dei cedri, dèmone nefandissimo. Si armano colle armi migliori che gli armaiuoli di Uruk sanno loro apprestare e si mettono in cammino, ma Enkidu vacilla; i cittadini cercano di trattenere il re e il suo compagno

da questa impresa molto difficile, Gilgameš dichiara però di esser risoluto e di voler sacrificare persino la vita, pur di compiere un'azione altamente eroica che gli conferisca grande fama. Gli eroi s'incamminano e, dopo alcune peripezie, uccidono Ḫumbaba. Indi ritornano ad Uruk, festeggiati dai cittadini. Gilgameš, bello ed eroico, desta la cupidigia della dea Ištăr, la quale s'innamora di lui e gli fa proposte d'amore e matrimonio. Ma il re respinge sdegnosamente le profferte della dea e le lancia in faccia sanguinose ingiurie, elencandole tutti i suoi amori con uomini ed animali, che essa ha poi rovinati. Infuriata, la dea chiede ad Anu vendetta e gli domanda la creazione di un toro celeste che possa abbattere il re altezzoso. Anu manda il toro sulla terra. Esso col suo soffio atterra molti uomini, finché i due eroi lo uccidono. Fuori di sé, la dea li maledice e chiede punizione, ma è vilipesa da Enkidu, il quale le lancia contro la coscia del toro ucciso. Gli dèi deliberano sulla punizione da infliggere ai nostri eroi per l'uccisione di Ḫumbaba e del toro e decidono di punire Enkidu colla morte, mentre Gilgameš essi assolvono. Perciò Enkidu è colpito da una grave malattia che lo porta alla tomba. Gilgameš è disperatissimo per la morte del suo amico, dalla cui salma non può distaccarsi, e dà libero sfogo al suo stato d'animo, tanto piú che la morte dell'amico gli ha fatto ricordare la propria morte ineluttabile, cosicché, nell'intento di ridar nuova ed eterna vita al suo amico e procurare la vita eterna a sé stesso per goderla al fianco del suo inseparabile Enkidu, si decide ad andare da Utnapištim, l'eroe del diluvio universale, l'unico uomo al quale gli dèi abbiano conferito vita eterna, per apprendere dalla sua bocca come si possa acquistarla. Gilgameš si mette in cammino, percorre molti paesi, ha molte avventure e raggiunge il monte Māšu dove s'imbatte negli uomini-scorpioni che custodiscono le porte del Sole. Questi lo avvertono che la via per andare da Utnapištim è molto difficile, e che solo il Sole la percorre. Tuttavia lo dirigono nella giusta direzione. Egli attraversa la montagna ed arriva nel giardino della dea ed ostessa Siduru, cui comunica lo scopo del suo viaggio e ciò che gli è successo. Essa lo assicura che l'uomo non può acquistare l'immorta-

lità e che quindi il suo viaggio è invano, tuttavia gli insegna dove deve andare per pervenire all'isola di Utnapištim. Il re, furioso, si allontana e coll'ascia abbatte nella nave che trova sulla sponda le statue delle divinità apotropaiche che permettono di navigare le acque della morte circondanti l'isola suddetta. Egli trova il battelliere della nave dell'eroe del diluvio e s'imbarca con lui dopo aver tagliato nel bosco buon numero di pertiche colle quali poter spingere la nave senza venir in contatto colle acque mortifere. Approdato all'isola, narra ad Utnapištim il suo intento e si fa raccontare da questo il modo come ha ottenuto dagli dèi la vita sempiterna. Utnapištim gli descrive perché gli dèi hanno mandato il diluvio e come questo si è svolto, come egli ha costruito la nave, come poi ne è disceso e come infine il dio Enlil gli ha conferito la vita eterna, non senza ammonirlo però che questa è riservata agli dèi e che quindi tutto ciò che egli Gilgameš fa per ottenerla è inutile. Per non rimandarlo a casa a mani del tutto vuote egli gli dà una pianta che fa ringiovanire, ma Gilgameš la perde, perché gli è rapita da un serpente. Infine ritorna in compagnia del battelliere ad Uruk. Abbandonata ogni speranza di ottenere la vita eterna, un giorno a Gilgameš scivolano sottoterra due strumenti o parti di strumenti musicali, che egli non riesce a recuperare. Enkidu scende, dopo aver avuto le istruzioni necessarie, agli inferi, ma non può far ritorno sulla terra perché non si era attenuto alle istruzioni del re. Questo si rivolge a varie divinità per ottenere il ritorno del suo amico e lo ottiene, ed Enkidu gli descrive allora con tinte alquanto fosche la vita che conducono i defunti nell'inferno. Qui finisce l'*Epopea di Gilgameš*.

Tra le divinità della nostra epopea ha grande parte Šamaš [1], dio del sole, senza dubbio perché Ninsun, la madre di Gilgameš, era una sacerdotessa di questo dio, e questo era il capostipite di quella prima dinastia di Uruk alla quale sarebbe appartenuto il nostro eroe.

[1] Sul dio Šamaš v. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1928, 162-169, e la letteratura ivi citata, nonché K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki-Leipzig 1938, 453-460.

Ištār è di certo la figura divina di maggior rilievo dopo il Sole: due lati del suo carattere sono delineati magistralmente dall'autore ignoto [1]. Nei suoi rapporti con Gilgameš essa è la dea prostituta, una vera sgualdrina, feroce, appassionata, mentre nel racconto del diluvio universale, nella tavola undicesima, è una dea misericordiosa, che si prende a cuore la sorte dell'umanità e depreca il modo di agire del crudele Enlil, provocatore della distruzione degli uomini ad eccezione di pochi superstiti.

Ea compare quasi esclusivamente nel racconto del diluvio, quale dio saggio e prudente, moderato e moderatore, con tratti dunque del tutto consoni col suo carattere ben noto anche da altre composizioni mitologiche [2].

Tra gli dèi va messo in un certo senso — di fatti egli è immortale per benigna concessione degli dèi — pure Utnapištim [3], nativo di Šuruppak, malvisto da Enlil, ma infine da questo premiato colla vita eterna. La sua figura di eroe del diluvio risale già ai Sumeri che gli avevano dato il nome di Ziusuddu.

Ḫumbaba, il guardiano della foresta dei cedri, posto là dagli dèi, non è veramente un dio ma un dèmone dall'aspetto mostruoso, dalla faccia che incute spavento, crudele e feroce come il suo padrone Enlil. Qualcuno ha voluto vedere in questa figura demoniaca, invocata talvolta per spaventare i bambini, la personificazione di un vulcano [4].

Grande parte hanno nella nostra epopea i sogni, laddove nell'*Enūma eliš* non sono mai menzionati. Quasi tutto ciò che di veramente importante accade è prefigurato da un sogno di

[1] Sulla figura d'Ištār rimando a FURLANI, *Religione*, I, 169-180, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 330-338; G. CONTENAU, *L'Epopée de Gilgamesh, poème babylonien*, Paris 1939, 249-256.

[2] FURLANI, *Religione*, I, 122-136; ID., *Ea nelle leggende e nei miti babilonesi e assiri*, « Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », LXXXVII, 2 (1928), 227-233; TALLQVIST, *Götterepitheta*, 287-290.

[3] CONTENAU, *L'Epopée*, 238-239.

[4] Su Ḫumbaba cfr. S. I. FEIGIN, *Ḫum-ḫum*, « Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel, Analecta Orientalia », 12, Roma 1935, 82-100; CONTENAU, *L'Épopée*, 232-238; TALLQVIST, *Götterepitheta*, 322; e in questo libro piú avanti alle pp. 134-135.

Gilgameš o di Enkidu. Altre specie di mantica, di previsione o predizione del futuro, non vi ricorrono affatto, eppure nella vita dei Sumeri, dei Babilonesi e degli Assiri l'arte della predizione aveva parte grandissima.

I numeri sacri nell'*Epopea di Gilgameš* sono tre, sette, due volte sette e dodici: come negli altri testi in caratteri cuneiformi.

Chi confronti lo stile dell'*Enūma eliš* con quello della nostra epopea constata senz'altro grande differenza. L'*Epopea* è scritta con uno stile meno solenne e togato della prima e sembra appunto per il suo stile meno antica. Da molte parti dei due scritti emerge che essi hanno avuto per autori due poeti alquanto diversi per mentalità e capacità artistica. In tutte e due gli autori hanno raggiunto vette altissime, ma in tutte e due le composizioni si riscontrano anche brani piuttosto terra a terra. Comunque, dal punto di vista estetico l'*Epopea* è superiore.

Quanto alla composizione del testo, ognuno sarà di certo d'accordo con coloro che vedono nella tavola XI una composizione a sé, in un secondo tempo inserita nella nostra epopea oppure inserita bensí dall'autore stesso dopo la tavola X, ma senza essersi dato cura di mediare il passaggio dalla tavola precedente. Essa è una delle tante versioni del diluvio universale correnti tra i Sumeri, Babilonesi e Assiri, delle quali si conoscono ancora altre redazioni. Essa ha esercitato una certa azione sulla descrizione del diluvio nella *Genesi*, VI-VIII.

Taluno ha voluto riconoscere in qualche episodio dell'epopea aggiunte posteriori, inserzioni fatte da seconde mani, fusione tra vari motivi e poemi singoli preesistenti, ma di tutte queste supposizioni quasi nessuna ha solido fondamento. L'argomento trattato dal poeta è passato attraverso vari stadi ed ha subíto numerose variazioni, cosicché al giorno d'oggi non siamo in grado di stabilire che nei tratti piú fondamentali la storia dell'*Epopea di Gilgameš* o del suo contenuto vario e di origine diversa. È certo che coll'andar del tempo nuove tavolette verranno alla luce e che lentamente progrediremo sulla via della ricostruzione della storia del testo di questa

composizione poetica che nel mondo antico orientale deve aver avuto grandissima diffusione, con grande probabilità molto superiore a quanto ora possiamo imaginare, se già ora ne conosciamo frammenti in quattro lingue, in sumero, babilonese e assiro, in lingua hittita e in lingua hurrita.

Nessuno potrà negare che in alcuni punti, in alcuni episodi il testo è altamente poetico, in grado di trascinare persino il lettore moderno, al quale in un primo momento non poche cose sembreranno di certo alquanto estranee al suo modo di vedere e di sentire, nonché bizzarre. Ognuno dovrà ammirare la semplicità dei mezzi coi quali il poeta ha saputo raggiungere effetti sorprendentemente profondi. Chi non si commuoverà quando leggerà la patetica lamentazione di Gilgameš sopra la sorte del suo amico? Chi non resterà stupefatto quando leggerà il dialogo tra Ištār e Gilgameš? Chi non sorriderà e nello stesso tempo non resterà ammirato quando leggerà i discorsi tra il re e gli anziani di Uruk? Non penserà egli che l'umanità non è cambiata affatto in certi sentimenti dal principio del III millennio a. C. fino al giorno d'oggi? Ma accanto a questi brani di alto valore letterario c'imbattiamo altresí in versi piuttosto pedestri, senza afflato poetico, prosa nuda e cruda, disadorna. L'attento lettore osserverà che quando la vena poetica langue, il ritmo del verso è debole, appena percettibile. In genere è da osservare che il ritmo nella nostra epopea è piú rapido che nell'*Enūma eliš*. In questo poema ogni verso ha il suo ritmo marcato piú o meno chiaramente, sebbene variabile, come usava tra i Babilonesi e Assiri, mentre nell'*Epopea di Gilgameš* talvolta il ritmo langue alquanto. L'esposizione e narrazione dei fatti è di solito dinamica, cosicché la nostra *Epopea* è di certo la piú dinamica delle opere poetiche babilonesi, e questo si riflette nel ritmo, nella maggior parte dei versi giambico-anapestico e montante [1].

Il punto centrale della composizione è senza dubbio la ripulsa della dea Ištār da parte di Gilgameš [2]: questo è il

[1] FR. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Die Fahrt nach dem Lebenskraut*, « Arch. Orientální », XVIII, 1-2 (1950), 113-114.

[2] B. A. VAN PROOSDIJ, *Het zondvloetverhaal in het Gilgamesj-epos*, in

momento tragico, la peripezia dell'azione epica. Qui, in questo punto, tutto cambia, qui comincia la tragedia. La brusca e offensiva ripulsa della dea da parte dell'eroe ha per conseguenza la vendetta di quella, l'uccisione del toro celeste, e quindi la giustizia divina si mette in moto, Enkidu è colpito dalla punizione da parte degli dèi e muore, e Gilgameš diventa allora l'uomo piú infelice della terra, che va in cerca della vita e non la può trovare.

La ripulsa delle offerte della dea sembra però significare pure la rinuncia da parte dell'eroe alla vita disordinata e dinamica, condotta fin allora, e una piú stretta adesione alla religione del dio Sole e la sempre piú profonda purificazione e purgazione del re. Essa dà vita all'insorgenza del problema della vita eterna. Col VII canto ha appunto inizio il problema della vita e dell'immortalità.

L'*Epopea* non ci indica il nome del suo autore, come altresí sono mute in proposito le due versioni in lingua hittita e hurrita, né sa dirci alcunché sul nome dell'autore la vasta letteratura in caratteri cuneiformi venuta finora alla luce. Quel Sinliqīunninnī, che in un catalogo di una tavoletta è indicato quale autore della nostra epopea, non può esserne stato che un semplice redattore o copiatore, uno dei numerosi redattori che durante quasi due millenni hanno cercato di dare forma sempre piú perfetta a questa piú antica composizione lunga della letteratura universale che per ora si conosca.

Si è cercato di stabilire con esattezza l'età nella quale è stata composta in lingua babilonese l'epopea in parola. Si era ritenuto prima della scoperta dei testi sumeri che essa risalisse ai tempi della prima dinastia di Babele, con verosimiglianza agli anni di regno di Ḫammurabi (1704-1662 circa a. C.). La decifrazione però dei testi sumeri ha spostato l'epoca della compilazione piú in là, in periodi piú antichi. Uno studioso, A. Schott[1], ha creduto di poter sostenere che il

Oudoostersche vertelkunst, Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving, « Mededelingen en Verhandelingen », No. 7, Ex Oriente Lux, Leiden 1947, 16.

[1] A. Schott, *Wann entstand das Gilgamesch-Epos?,* « Studien zur

poema è stato scritto durante il regno del re Šulgi (2010-1963 circa a. C.) della terza dinastia di Uru. Lo Schott parte da alcune considerazioni sulla frequenza del nome di Gilgameš nelle diverse epoche antiche della Babilonia e constata che esso non compare nell'epoca di Agade e dei Gutei, che nella stragrande maggioranza dei casi lo si trova nell'epoca presargonica e in quella di Uru III, sempre dunque nel terzo millennio, mentre da Samsuiluna (1661-1624 circa a. C.), figlio di Ḫammurabi, in poi non si ritrova piú in documenti profani. L'*Epopea* dovrebbe essere stata scritta nel quarto o quinto anno di Šulgi[1], subito dopo che questo re si era proclamato dio, e il poeta, scosso molto intimamente da questo fatto, fu perciò indotto ad elaborare il problema semidio-uomo in una composizione poetica, la materia della quale gli era fornita da numerosi scritti in lingua sumera sulla vita e le eroiche imprese del dio o soltanto re o dio-re o re-dio Gilgameš. Le argomentazioni dello Schott non hanno una base solida e non hanno perciò riscosso l'applauso degli studiosi.

Siccome nell'epopea non si fa mai menzione del nome del dio nazionale della Babilonia, Marduk[2], elevato alla sua posizione preminente appunto dalla prima dinastia summenzionata, è chiaro che essa deve essere anteriore all'avvento di questa dinastia. Oppure essa potrebbe essere contemporanea bensí a questa dinastia, ma sorta in uno stato indipendente dalla Babilonia dei re di tale dinastia. Perciò F. M. Th. De Liagre Böhl ha suggerito il regno di Larsa quale luogo di sua origine durante la dinastia di questo stato (1937-1675 circa a. C.). E questo è confermato dal fatto che il dio Šamaš, il Sole è la divinità principale dello scritto, quel Sole

Geschichte und Kultur des nahen und fernen Ostens Paul Kahle ... überreicht...», Leiden 1935, 1-14.

[1] Sulgi è stato il secondo re della III dinastia di Uru, figlio di Ur-Nammu; regnò dal 2010 al 1963 circa a. C.

[2] Ha insistito con ragione su questo punto e ne ha tratte le conseguenze necessarie segnatamente il De Liagre Böhl, *Die Fahrt,* 112, il quale aggiunge che nel poema si vilipende invece Ištăr e si esalta molto Šamaš. Perciò egli vi vede uno scritto polemico del sacerdozio del Sole contro il culto della dea dell'amore.

che aveva in Babilonia uno dei suoi santuari piú rinomati appunto nella città di Larsa. Inoltre si è constatato che la lingua dell'epopea è di certo sudbabilonese [1], come si può rilevare da un esame linguistico dei frammenti paleobabilonesi. La redazione della biblioteca palatina di Ninive del tempo di Assurbanipal è sorta in Babilonia nell'ultimo periodo della dinastia cassita, circa tra il 1300 a. C. e il regno del re assiro Tiglatpileser I (1112-1074 a. C.), quando fu trascritta in caratteri cuneiformi assiri [2], non senza però qualche ritocco qua e là del testo, senza comunque che ne resultassero grandi differenze tra le due redazioni, quella babilonese e quella assira.

Si discute tra gli studiosi se l'eroe principale della nostra epopea, Gilgameš, sia una figura storica, sia stato cioè effettivamente un antichissimo re della città sudbabilonese di Uruk, elevato poi ad eroe ed addirittura a dio, oppure, per converso, sia stato in origine un dio degradato in corso di tempo alla figura di eroe o re terreno [3].

Sta comunque di fatto che i Sumeri, e dietro a loro i Babilonesi, lo hanno ritenuto fino da un'epoca molto antica re di Uruk o meglio di Unug, come suonava in sumero il nome dell'antica città. La *Lista* sumera *dei re* [4], nella c. III, 1-26, elenca quali re della prima dinastia di questa città o meglio di Eanna, che era il tempio principale della città, come se allora non fosse esistito ancora soltanto che il tempio, Meskiaggašer (Meskemgašer), figlio di Utu (il Sole), il quale, divenuto gran sacerdote e re, ne tenne il regno per ben 324 anni, dando in tal modo inizio a questa dinastia. Per successore egli ebbe suo figlio Enmerkar, il quale costruí

[1] W. von Soden, *Dialekt*, « Zeitschrift für Assyriologie », XL (1931), 164.

[2] von Soden nell'articolo citato nella nota precedente, 187, e « Zeitschrift für Assyriologie », XLI (1932), 129 e sgg.

[3] Su Gilgameš in generale cfr. Contenau, *L'Épopée*, 204-213; A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Romae 1914, 633; Tallqvist, *Götterepitheta*, 312; Th. Jacobsen, *The Sumerian king list*, « Assyriological Studies », No. 11, Chicago [1939], 85-91.

[4] Il Jacobsen ha fatto un'edizione di questa lista nel libro citato nella nota precedente e l'ha corredata di un succoso commento.

Unug e regnò 420 anni. Poi sarebbe salito sul trono (il dio) Lugalbanda, il pastore, *sipa*, che avrebbe regnato durante 1200 anni. Venne indi (il dio) Dumuzi con 100 anni di regno. A questo punto la lista dice cosí: « (il dio) Gilgameš, (d) Giš-bíl-ga-mes, suo padre era un *lillū*, *lìl-lá*, gransacerdote di Kullab, regnò 126 anni. Ur-Nungal (variante Ur-lugal), figlio del (dio) Gilgameš regnò 38 anni ». In questa lista si vede da parte di taluni la conferma della storicità di Gilgameš, re di Unug. Tra questi è in primo luogo Th. Jacobsen, il quale nel suo pregevole studio sulla *Lista dei re* spezza una lancia in favore della storicità di Gilgameš, sebbene debba ammettere che i primi cinque re della dinastia nella *Lista* sono almeno in parte leggendari e che soltanto i sette successivi sono storici. Altri invece, rilevando il numero impossibile di anni di regno attribuiti ad alcuni re di questa dinastia e il fatto che Lugalbanda e Dumuzi sono divinità sumere e che il nostro re porta davanti al suo nome il determinativo sumero per dio, *AN*, negano alla lista qualsiasi attendibilità.

Il Jacobsen assegna il re al periodo tra il 2900 e il 2850 a. C., alla stessa epoca di Agga di Kiši.

La storicità di Gilgameš sembra però confermata dalla menzione del suo nome quale re di Unug in documenti storici alquanto antichi. Nella cosiddetta *Storia di Tummal* [1] Gilgameš è menzionato quale costruttore del Giparu, *gubur-ra*, di Enlil a Nibru (Nippur).

Un principe, *abba*, tardo di Unug, un certo Anangišdubba o semplicemente Anam, figlio di Belšemea, ai tempi del re Singāmil, afferma di aver ricostruito le mura della città, le quali sarebbero un'antica costruzione del (dio) Giš-bíl-ga-mes [2].

Utuḫegal di Uruk, che formerebbe la quinta dinastia di questa città e avrebbe regnato dal 2041 al 2034 circa a. C., in una sua iscrizione [3] riferisce un discorso che avrebbe tenuto

[1] H.-G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre letzte Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, « Zeitschrift für Assyriologie », XLII (1934), 7, e Jacobsen, *King list*, 89, n. 128.

[2] Fr. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Leipzig 1907, 222.

[3] Fr. Thureau-Dangin, *La fin de la domination gutienne*, « Revue d'Assyriologie », IX (1912), 115, III, 1-3.

ai vinti Gutei, Gutium: « Enlil me lo (cioè Gutium) ha consegnato, la mia signora Inanna è il mio sostegno, Dumuzi, l'*ama-ušumgal* del cielo, ha pronunciato il mio destino, (il dio) Giš-bíl-ga-mes, il figlio di Ninsun, quale protettore, *maškim*, mi è stato dato », c. II, 29; c. III, 3. L'iscrizione è in lingua sumera, come quella di Anam.

In un inno Gilgameš [1] è detto « fratello grande » o « maggiore » del re Ur-nammu (2028-2011 circa a. C.) di Uri. Suo figlio Šulgi è dichiarato « fratello amato di Gilgameš » [2]. In un altro inno allo stesso Šulgi Gilgameš è introdotto quale fratello e amico del re [3]. Tutti questi inni sono in lingua sumera. In questi Gilgameš è già riguardato pienamente quale dio.

Egli è una figura prettamente divina, il vicepresidente del tribunale, che nell'inferno giudica i defunti, e quindi sostituto di Šamaš, che ne è il presidente, in un inno conservatosi in copia neoassira [4]. Il testo è veramente una preghiera con carattere di inno e scongiuro.

'Gilgameš, re perfetto, giudice degli Anunnaki,
principe, coscienzioso, magnate tra gli uomini,
investigatore delle regioni, commissario della terra, signore [degli inferi,
tu sei giudice, come un dio esamini.
5 Stai (ora) in terra, compi il giudizio.

[1] H. de GENOUILLAC, *Textes religieux sumériens du Louvre*, I, Paris [1930], No. 12, 112.

[2] S. H. LANGDON, *Sumerian liturgical texts*, « University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian Section », vol. X, No. 2, Philadelphia 1917, No. 6, rov. 16, pl. XXI.

[3] E. CHIERA, *Sumerian texts of varied contents*, « Oriental Institute Publications », XVI, Cuneiform Series, vol. IV, Chicago [1934[, No. 51, rov. 35, pl. 56.

[4] P. HAUPT, *Das babylonische Nimrodepos, Keilschrifttext der Bruchstücke der sogenannten Izdubarlegenden mit dem keilinschriftlichen Sintflutberichte*, « Assyriologische Bibliothek », III, Leipzig 1884-1891, Nr. 53. Su questo testo e il suo significato cfr. FURLANI, *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, « Memorie dell'Accademia Nazonale dei Lincei », Cl. di Scienze Mor. Stor. e Filol., s. VIII, v. II, Roma 1950, 221-228.

La tua sentenza non viene cambiata, non viene disprezzata la [tua parola.
Tu interroghi, investighi, giudichi, esamini e fai regnare il [diritto.
Šamaš ha affidato la sentenza e la decisione alla tua mano.
I re e i governatori s'inchinano davanti a te.
Esamini i loro comandi, decidi le loro decisioni. 10
Io, N., figlio di N., il cui dio è N. e la cui dea è N.,
una malattia mi è venuta contro. Per (far) giudicare il giudizio [(da parte tua),
per (far) decidere la decisione (da parte tua) davanti a te mi [sono inchinato.
Il mio giudizio giudica, la mia decisione decidi!
Strappa la cattiva malattia dal mio corpo, 15
afferra qualsiasi male delle mie carni e dei miei tendini,
il male che è nel mio corpo porta via.....!
Oggi stesso esso (ne) esca. Che io veda la luce!'

Nelle righe che seguono, ancora conservate, di questa preghiera scongiuratoria, 19-24, lo scongiurante ricorda a Gilgameš di avergli dato in pasto sacrifici e farina, di avergli donato una nave di legno di cedro, un abito, un oggetto di oro buono e ancora altre cose, ma il testo è alquanto mutilo. Gilgameš è quindi, secondo questo testo, dio perfetto, che si invoca negli scongiuri e cui si fanno sacrifici e offerte, ancorché egli sia detto ancora ‹re perfetto›, ‹principe› e ‹magnate tra gli uomini› e di lui si dica che giudica ed esamina ‹come un dio›, pur non essendo dio. Neppure nel periodo neoassiro si è dunque dimenticata l'origine umana, storica di questa figura divina.

Tra le numerose predizioni mantiche si trovano pure *omina* che vengono ricondotti a Gilgameš [1], come si trovano ancora altri che si riferiscono invece sia a re storici, come Sargon

[1] H. ZIMMERN, *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXIV (1910), 166-171; GÜTERBOCK, *Tradition*, 9, e H. ZIMMERN, *Die altbabylonichen vor- (und nach-) sintflutlichen Könige nach neuen Quellen*, « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft », LXXVIII (1924), 23, n. 3.

d'Agade, sia a divinità, come Ningišzida, o a personaggi pretesamente storici, come il patriarca Ammeluanna, e ancora ad altri. Nella tavoletta Rm. 907, del Museo Britannico, in scrittura neobabilonese, la predizione viene detta ‹*omen* di Gilgameš, del re potente›, e poi si adduce un episodio della vita del re di Uruk col quale quella predizione è collegata. Nel testo menzionato ci si riferisce allo ‹scorrazzare di Gilgameš per la steppa›, a ‹Gilgameš che cerca la vita presso Zisudra (Utnapištim)› e perciò ‹si mette in istrada verso Zisudra›, al suo viaggio verso questo personaggio e al suo ritorno successivo al suo paese, alla lotta di Gilgameš con Ḫumbaba, alla dimora di Gilgameš nella selva dei cedri, alla sua qualità di giudice degli Anunnaki.

Nel testo K. 3939-K. 2945 una predizione è riferita quale ‹pronostico del (dio) Gilgameš che domina il paese›.

La leggenda di Gilgameš echeggia ancora in un testo oracolare della Ištăr di Arbela ad Assurbanipal di Assiria (668-626 a. C.). Il re si rivolge in questo oracolo alla dea e le descrive ciò che ha fatto e fa ancora per la sua ‹ricerca della vita›, assume dunque quasi la personalità di Gilgameš, il quale appunto è andato per mari e monti ‹in cerca della vita›, come narra diffusamente la sua epopea, e parla colle stesse parole colle quali il re di Uruk spiega a Siduru e a Utnapištim lo scopo del suo errare per la terra e il mare. Secondo il testo K. 1292[1] le dee Ninlil e Ištăr di Arbela hanno spedito al re d'Assiria un messaggio, *šipru*, e vi hanno posto dentro cibo di vita, *akal napištim*, e Assurbanipal allora dice: ‹Salvazione da parte tua, *bulluṭu-ka*, ti chiedo, perciò erro attraverso la steppa, ho attraversato fiumi e mari, ho scavalcato monti e montagne, ho attraversato tutti i fiumi, mi hanno consumato patimenti, dolori hanno abbattuto la mia bella figura; miserabile, come ti parlo, è la mia figura›. La dea gli risponde che gli annuncia ‹per comando di tutti gli dèi› la sua salvezza (o vita), poiché essa è potente e non lo abbandona dinanzi agli dèi.

[1] ZIMMERN, *Gilgameš-Omina*, 169 e 170.

[2] S. MOWINCKEL, *Wer war Gilgameš?*, «Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Batava, Danica, Norvegica», XV (1937), 141-160. Il MOWINCKEL ha poi in parte modificato quanto sostiene in questo lavoro nell'articolo *Zur Göttlichkeit des Gilgameš und zur Entstehungszeit des Gilgameš-Epos*, «Acta Orientalia», XVI (1938), 241-250.

Alcuni studiosi hanno sostenuto che Gilgameš è stato in origine una divinità degradata poi ad eroe e re di Uruk. Il piú deciso assertore di questa interpretazione della figura del nostro re è stato, dopo P. JENSEN, S. MOWINCKEL[2]. Egli nega che Gilgameš sia stato un personaggio storico. I suoi anni di regno nella lista sumera dei re sono favolosi e prima di lui vengono nella lista due divinità, cosicché dobbiamo concludere che la prima figura storica della lista è il suo successore Ur-Nungal. Gilgameš è perciò un dio umanizzato. Anche suo padre è probabilmente un dio, signore di Kullab, infatti il nostro re è nelle iscrizioni quasi sempre ἀπάτωρ, come sono di solito gli esseri soprannaturali. Inoltre già in una molto antica tavola di Šuruppak egli è chiamato dio, e nella recensione neoassira del poema il suo nome è scritto sempre col determinativo di dio. Inoltre vi è dichiarato per due terzi dio e soltanto per un terzo uomo. Questo sarebbe un rimasuglio della concezione antica della sua divinità totale. Che era in origine un vero dio sarebbe dimostrato inoltre dal fatto che era come tale adorato, che gli si consacravano mazze votive, che gli si facevano oblazioni, che il suo nome ricorre in nomi teoforici, che Utuḫegal nella sua iscrizione lo dice figlio della dea Ninsun e suo protettore, cioè dio, inoltre egli è il giudice degli Anunnaki nell'inferno. È altresí invocato nella raccolta di scongiuri dal titolo *Maqlū*, I, 37-41 (Meier, p. 8):

‹Scongiuro: terra, terra, proprio terra!
(d)Gilgameš è il signore del vostro incantesimo, *māmīti-kunu*,
qualsiasi fattura voi abbiate fatta, io so,
qualsiasi fattura io faccia, voi non sapete,
qualsiasi fattura facciano le mie streghe, è confusa, *egă*, non ha uno scioglitore, un disnodatore›[1].

[1] G. MEIER, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, «Archiv für Orientforschung», Beiheft 2, Berlin 1937, 8.

Gilgameš aveva anche templi, aggiunge il MOWINCKEL. Questi è d'avviso che il nome del nostro eroe ricorrente nella versione paleobabilonese, Giš, è il suo nome originale, e che da questo dobbiamo partire se vogliamo stabilire il carattere primitivo e fondamentale della sua figura di dio. Giš vuol dire albero in sumero, egli era dunque il dio Albero, non il dio Eroe o Uomo o Sole e neppure originariamente il dio Fuoco, come potrebbe far supporre la scrittura, d'altronde tutt'altro che rara, del suo nome come Giš-bil, egli era insomma un dio degli alberi, un dio della vegetazione, una divinità ctonia. Siccome però in sumero *gibil* significa anche nuovo, Giš-bil, da leggersi Giš-gibil, vale l'albero nuovo, cioè il dio vegetativo nuovamente, novellamente divenente, resuscitante, resuscitato. (d)Giš e (d)Gišgibil sono manifestazioni della stessa divinità, prosegue il MOWINCKEL nel suo ragionamento, e questa ultima forma non ha nulla a che fare originariamente, *von Haus aus*, col dio (d)Gibil, dio del fuoco, il Fuoco. Nella forma (d)Giš-gim-maš, alquanto frequente, del nome del nostro dio il secondo elemento, *gim*, o meglio *gin*, significa destino. Il terzo elemento, *maš*, vale splendente, puro, i due ultimi elementi significano quindi ‹destino splendente, puro›, e tutto il nome ha il valore di ‹albero dalla destinazione pura›, dimostra il dio della vita e fertilità, dotato di pienezza divina e di potenza raggiante. Gilgameš era di certo, ci assicura il MOWINCKEL, rappresentato ad Uruk da un albero che dava oracoli o mediante il quale si davano oracoli. Perché proprio Giš, si chiede infine il nostro studioso, la divinità della vegetazione, divenne l'eroe dell'epopea della vita e della morte, come sarebbe il nostro poema? L'eroe insomma della ricerca della vita ed anche della morte ineluttabile? Perché egli era un dio della vegetazione, è la risposta, era un dio che perciò deve morire, un dio forte, potente, perché l'albero è, secondo il concetto semitico, il tipo della potenza divina. Perché dio della vegetazione si spiega la sua lotta col toro celeste, il quale distrugge la vegetazione. Inoltre non dobbiamo dimenticare, aggiunge ancora il nostro studioso, che Enkidu, l'amico di Gilgameš, è un dio della stessa specie come Sumuqān o Girra, un dio

della fertilità animale, il signore della terra e della forza genitrice, come direbbe il suo nome in sumero, en+ki+du, oppure signore del luogo della forza genitrice, della procreazione. Si comprende quindi facilmente come un dio della forza vegetativa e un dio della fertilità animale siano diventati intimi amici. Questa è l'interpretazione che dei due eroi e del poema dà il MOWINCKEL, il quale quindi respinge quella del JENSEN, trattarsi invece di una leggenda cultuale della festa solare annuale, una storia dell'anno solare rappresentato mediante il culto ossia una storia della vita vegetativa ed animale sulla terra, vita che sboccia, fiorisce ed infine muore. Nel poema il poeta vuol cantare il destino ineluttabile degli uomini, anche del piú eccelso e maggiormente simile a dio. Quando il poeta lo scelse a protagonista della sua opera epica Gilgameš era già diventato da dio dio-uomo. Siamo d'avviso che ben poche delle affermazioni del MOWINCKEL siano fondate su terreno solido e riteniamo invece che sia realmente esistito un re antichissimo di Unug sumera o forse persino presumera, la cui figura umana fu poi circonfusa di molte leggende ed elevata nella sfera divina. Non possiamo però fare a meno di osservare che argomenti assolutamente probanti noi non abbiamo per render questa tesi accettabile da parte di tutti.

P. JENSEN [1] interpretò il nome come Gil-gamiš, nome teoforo composto con Gil, che sarebbe una forma del nome del dio del fuoco Gibil, e col verbo *gamiš*. Gil sarebbe il dio del fogliame verde, il quale ogni anno scende agli inferi dopo che le foglie siano cadute. *Gamiš* però non significa nulla, infatti non è riconducibile a nessuna radice accada. La spiegazione del nome da parte del JENSEN non è dunque attendibile.

Un'altra spiegazione è stata proposta da B. HROZNÝ [2]. Egli fa derivare la forma (dingir giš)Gil-gim-mes da (dingir

[1] P. JENSEN, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, 1, Berlin 1900, 116, n. 1.

[2] B. HROZNÝ, *Le nom et le caractère de Gilgames*, « Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », 1938, 114-118; ID., *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète, depuis les origines jusqu'au début du second millénaire*, Paris 1947, 86-87.

giš)Gibil-gím-mes e verte quindi ‹l'uomo (eroe) del fuoco e dell'ascia›, in altre parole il patrono di coloro che lavorano i metalli e il legno, dunque dei fabbri, orefici e falegnami: Gilgameš rappresenterebbe la popolazione sumera delle città, provetta nelle arti e nei mestieri, laddove Enkidu sarebbe il prototipo degli abitanti primitivi della steppa e delle montagne. In Gilgameš il HROZNÝ vede il prototipo di Ulisse.

Diversa è la spiegazione di W. F. ALBRIGHT. Il nome del re di Uruk vale ‹eroe fecondatore colla torcia della fecondità›. Ma potrebbe significare pure ‹torcia dell'eroe della fecondità›[1].

A. FALKENSTEIN vede nell'elemento *bìl-ga* del nome dell'eroe il valore di ‹il vecchio›. Secondo lui il nome originario sarebbe stato (d)Bilgameš, scritto (d)GIŠ.BIL.gamèš. La forma Gilgameš sarebbe resultata al piú tardi nel periodo paleobabilonese mediante assimilazione retroattiva di *b* a *g*[2].

Si sono date ancora altre spiegazioni del nome. Tra queste desidero rilevare ancora soltanto quella di S. N. KRAMER, il quale scrive il nome primitivo in questo modo: (giš) gi(b)ilg(a)-mes e lo verte con ‹il padre, l'eroe›[3].

Dobbiamo fare ancora alcune osservazioni circa il nome dell'eroico re di Uruk[4]. Alcune forme del suo nome sono state già da noi addotte. Nelle alquanto antiche tavolette di Šuruppak (Fārah) si riscontra il nostro nome nelle forme Giš-bíl-ga e Giš-bíl. La forma piú semplice è quella di Giš, che si trova nella redazione paleobabilonese e resulta da una abbreviazione del nome piú lungo in uso prima ed anche piú tardi. Ai tempi del governatore Lugalanda di Lagaš si scriveva (d)Giš-bíl-gín-mes, invece nell'epoca di Sargon d'Agade,

[1] W. F. ALBRIGHT, *Gilgames and Engidu, Mesopotamian genii of fecundity*, « Journal of the American Oriental Society », XL (1920), 307-335, p. 318.

[2] A. FALKENSTEIN, *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš*, I, Roma 1949, 8-9, n. 1.

[3] S. N. KRAMER, *The epic of Gilgameš and its Sumerian sources*, « Journal of the American Oriental Society », LXIV (1944), 7-23, p. 11, n. 15.

[4] Una lista completa dei diversi modi di scrittura del nome del re nei diversi periodi storici è data dal JACOBSEN, *King list*, n. 128.

di Utuḫegal e delle dinastie di Isin e Larsa la forma usuale era (d)Giš-bíl-ga-mes. La stessa forma ricorre nel periodo della prima dinastia di Babele. Invece in un documento elamico ricorre in un nome teoforico (d)Giš-ga-maš. Nei testi hittiti lo si scrive (d)Giš-gim-maš e nella versione hurrita (d)Gal-ga-mi-šu-ul. In un testo neoassiro ricorre la forma (d)Gi-il-ga-meš, e questa è la forma che è stata adottata dagli assiriologi. Che questo era il suo nome nell'epoca neoassira e forse anche presso i Babilonesi dell'epoca piú recente è dimostrato dal nome Gilgamos che leggiamo presso Eliano nella sua opera *De natura animalium*, XII, 21, dove si legge una storia su Gilgamos che non ci rivela nessuna fonte paleomesopotamica, ma che combina per qualche tratto col *Mito di Etana*. Eliano ha attinto verosimilmente a Beroso[1]. Eliano ci narra che a Σεσηχορος (probabilmente Enmerkar) era stato detto che sua figlia avrebbe dato nascita a un figlio il quale gli avrebbe strappato il potere regale; perciò egli chiuse la figlia in una torre; ella ebbe un bambino da un uomo di origine oscura, e i guardiani scaraventarono il bambino giú dalla torre; allora un'aquila lo afferrò e lo portò in un giardino dove fu trovato da un giardiniere ed allevato. Il bambino era Γιλγαμος.

La forma greca del nome è confermata da un passo del *Libro degli scolii* dello scrittore siriaco TEODORO BAR KŌNĪ[2]. Nello scolio *Quali sono i re da Nimrūd fino ad Abramo e quali sono i loro nomi?* lo scrittore enumera i re e dice che il decimo era *gmygws*, l'undicesimo Agūr, *'gwr*, il dodicesimo *gnmgws*: « nei giorni di questo fu generato Abramo in Ur dei Caldei »; una variante dà *glmgws*. Le forme diverse del nome vanno senza dubbio ricondotte alla forma *glgmws*, corrispon-

[1] Il passo di Eliano è addotto nel testo greco da P. SCHNABEL, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1923, 268. Che il passo di Eliano risale probabilmente a Beroso lo SCHNABEL dice nella p. 28.

[2] THEODORUS BAR KŌNĪ, *Liber Scholiorum*, edidit Addaï Scher, Pars Prior, « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri », ser. II, t. LXII, Parisiis 1910, 117, rr. 18-19.

dente esattamente a quella presso Eliano. Teodoro ha attinto indirettamente a qualche fonte greca.

A conclusione del nostro esame diremo che a nostro parere la forma neoassira Gilgameš deriva da Giš-bíl-ga-mes, che si riscontra anche nella *Lista dei re*, per la caduta della *š* finale del primo elemento e l'attenuazione della *b* a *w* e quindi totale sparizione della *b* del secondo elemento.

Che cosa significhi il nome di Gilgameš non sappiamo con esattezza. Non è escluso che il nome risalga a una lingua presumera, e che i diversi modi di scriverlo rappresentino diversi suoi adattamenti alla lingua sumera o tentativi di spiegazione mediante le parole della lingua dei Sumeri.

Una divinità di carattere anzitutto solare, ma poi anche della fertilità ha voluto vedere in Gilgameš W. F. ALBRIGHT [1]: eroe solare, esso ha molto in comune col dio Lugalbanda; dato il suo carattere solare starebbe in rapporto colle divinità del fuoco Nusku, Gibil e Girru; nel culto il lato solare del dio era subordinato al suo aspetto di dio della fertilità e della fecondità; esso ha dunque anche carattere ctonio, e i suoi miti circa gli amori con Išḫara ed Ištār sono di carattere vegetativo; il suo simbolo sarebbe stato il *(giš)a-am* ossia il germoglio, l'innesto, o l'albero o un palo; Gilgameš starebbe quindi in stretta relazione con Tamūz.

In intimo rapporto colla figura del dio Gilgameš sembra stare quella del dio Ningišzida, ‹il signore dell'albero diritto› o ‹dell'albero della giustizia›, divinità che assieme a Dumuzi (Tamūz) funge da guardiano alla porta d'entrata nel cielo di Anu, come ci dice il *Mito di Adapa* [2]. Ningišzida porta in mano l'arma chiamata *mi-tum*, il pugnale dentato, arma recata pure da Gilgameš. Nella città di Lagaš Ningišzida era identificato con Gilgameš. Questi è un dio ctonio parimenti come Ningišzida. Ctonio è pure Dumuzi, e per-

[1] Nell'articolo citato nella n. 1 della p. 130.

[2] FURLANI, *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze 1954, 18-20, B, rr. 20-25, 39, 45, 54-55. Sui rapporti tra il re di Uruk e Ningišzida, cfr. M. LAMBERT, *Notes d'archéologie et d'épigraphie sumériennes, VII: Ningišzida et Gilgameš*, « Revue d'Assyriologie », XLII (1948), 207-208. Su Ningišzida cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 406.

ciò taluni vedono nel re di Uruk una figura eminentemente tamūzica. Allo stesso cerchio di divinità della terra, infernali, andrebbe ascritto inoltre il serpente rapitore della pianta di vita, donata a Gilgameš da Utnapištim. Siccome Ningišzida e Dumuzi fungono da guardiani della porta di Anu, si è voluto vedere in certe raffigurazioni di guardiani di porte Gilgameš e il suo amico Enkidu. Ma di questo parleremo diffusamente piú avanti.

Tutte queste sono tuttavia congetture piú o meno esatte sulla figura piú o meno storica e religiosa del re di Uruk. Il poeta lo ha comunque rappresentato in modo molto chiaro. Gilgameš è nella mente del poeta un uomo regale e bello, forte e potente, intelligente, felice fino alla morte del suo Enkidu, lottatore perpetuo, sempre in movimento e in azione perpetua, ama la voluttà del rischio, il suo cuore ignora il riposo, egli non dorme si può dire, è pieno di gioia esuberante, domatore e sterminatore di mostri, è guerriero, incarna l'ideale dell'eroe babilonese, è un grande costruttore e fabbricatore, tutto pervaso da ottimismo, simile per molti di questi aspetti a Enkidu [1]. Se da un lato è l'incarnazione dell'eroe, da un altro è il prototipo perfetto del re babilonese, come lo idealizzarono i Sumeri e i Babilonesi.

Il secondo eroe dell'epopea è Enkidu [2]. Si è ritenuto che i due primi elementi del nome formino quello del dio sumero Enki, del dio dell'acqua e della sapienza, l'Ea dei Babilonesi e Assiri. Nel terzo elemento, *du*, si è visto l'ideogramma sumero che vale creare, produrre, e si è quindi riprodotto tutto il nome in babilonese con Ea-bānī, ‹Ea ha creato› o ‹crea› o ‹è creatore› [3]. H. ZIMMERN lo ha tradotto con ‹signore dell'inferno›: *enkidu* [4]. Ma questa spiegazione

[1] Questi vari aspetti della complessa figura del re di Uruk sono stati messi in luce molto bene da M. DAVID, *Gilgameš et l'histoire de l'agent*, « Archiv Orientální », XVII (1949), 100-109; cfr. della stessa studiosa *De quelques problèmes soulevés par l'Epopée de Gilgameš*, « Revue des Études Sémitiques », IV (1939), 32-48.

[2] Per Enkidu si veda pure ALBRIGHT, *Gilgames and Engidu*, 319-322.

[3] JENSEN, « Keilinschriftliche Bibliothek », VI, 1, 125, c. IV, 2.

[4] In E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin 1903, 3, 568.

non è plausibile. G. Dossin vorrebbe invece dargli il valore di ‹signore del canneto› [1]. In sumero il nome suona Engidu. Enkidu è stato identificato talvolta colla divinità Enkimdu, che è detto ‹signore della diga e del canale› [2]. Può darsi che soltanto l'assonanza dei due nomi abbia indotto taluni Babilonesi e Assiri a fare questa identificazione, ma non è da escludere che anche Enkidu, come sostengono taluni, sia stato in origine una divinità.

Il nome Ninsun [3] della madre di Gilgameš e sacerdotessa del Sole è sumero e vale ‹signora della conduttura d'acqua›. Era moglie del dio Lugalbanda, e la si identificava talvolta con la dea Gula, la medichessa tra gli dèi. Ninsun ha apportato a suo figlio Gilgameš i due terzi di divinità, che egli possedeva accanto ad un terzo di umanità che aveva ereditata dal suo padre mortale, che era un *lillū* e sacerdote di Kullab. In *lillū*=*lil-la* in sumero si è voluto vedere un dèmone ossia un vampiro maschile che ha rapporti intimi colle donne e le ingravida, o un pazzo e imbecille [4]. Sarà preferibile assegnare al termine il significato di uomo oscuro, di bassa estrazione, come resulta dal racconto surriferito di Eliano.

Il nome del mostro Ḫumbaba è verosimilmente elamico ed identico con quello del dio Ḫumban, il dio degli dèi, il grande, il signore, come lo designavano gli Elamiti. È certo però che

[1] Congresso Internazionale di Storia delle Religioni di Bruxelles, 1935, citato dalla David, *Sur l'Épopée*, 47, n. 2. Però in *Les deux songes de Gilgamesh*, Mélanges L. Th. Lefort, « Muséon », LIX (1946), 65-66, il Dossin verte il nome con « Colui (*en*) che taglia (*kidu*) », dunque legge (giš)šà-kadu. Spiegazione alquanto artificiosa e di certo non esatta.

[2] E. Ebeling, « Reallexikon der Assyriologie », II (1938), 382.

[3] Ch. Fossey, *Le nom de la mère de Gilgamesh*, « Journal Asiatique », XI^e s., t. XIX (1922), 23; A. Poebel, *Der Name der Mutter des Gilgameš*, « Orientalistische Literaturzeitung », XVII (1914), 4-6; Tallqvist, *Götterepitheta*, 417.

[4] R. C. Thompson, *The epic of Gilgamish*, Oxford 1930, 9; S. Langdon, *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, II: *Historical inscriptions, containing principally the chronological prism, W-B.* 444, London 1923, 12, n. 3; Jacobsen, *King list*, 90, n. 131 e p. 91; F. Thureau-Dangin, *La passion du dieu Lillu*, « Revue d'Assyriologie », XIX (1922), 175 e sgg.; Tallqvist, *Götterepitheta*, 348.

Ḫumbaba e Ḫumban [1] avevano in comune soltanto il nome. Ḫumbaba è chiamato nella redazione paleobabilonese e nella versione hittita del poema Ḫuwawa. È probabile che in qualche rapporto col guardiano della foresta dei cedri stesse la divinità paleosiriana Kombabos, adorato nel famoso tempio di Gerapoli.

Siduru vale ‹figlia, ragazza pubere› ed è nella forma Šiduri un nome o titolo d'Ištār [2].

Il nome di Utnapištim significa ‹egli ha trovato la vita› [3] ed è eguale per il significato al suo nome sumero, che è Ziusuddu o Zisudra, il Xisouthros di Beroso.

Gli Hittiti leggevano l'*Epopea di Gilgameš* tanto nell'originale accado quanto in versione hittita e in traduzione hurrita.

Della versione accada nota agli Hittiti non ci sono pervenuti che due brevi frammenti [4]. La redazione accado-hittita divergeva apparentemente dalla neoassira. In un frammento il re racconta ad Enkidu un (secondo) sogno, avuto durante la notte, nel quale vide crollare un monte che lo abbatté; poi gli si mostrò un uomo bellissimo che lo prese, gli diede da bere e pose indi la terra ai suoi piedi. Enkidu incita allora Gilgameš ad andare .... Nel secondo frammento invece Ištār si reca da Anu e gli fa richiesta del toro celeste da sguinzagliare contro Gilgameš e la sua gente.

Della versione hittita si conoscono tredici frammenti [5].

[1] Su questo dio elamico cfr. Furlani, *La religione degli Elamiti*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, II, Torino 1954, 9; Tallqvist, *Götterepitheta*, 322.

[2] Tallqvist, *Götterepitheta*, 441 e 464. Secondo l'Ebeling, in Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig 1926², 170, n. *a*: una dea della vita che sta nella bevanda inebriante da lei versata.

[3] Ebeling in Gressmann, *Texte*, 168, n. *a*.

[4] I due testi sono stati pubblicati in caratteri cuneiformi in *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, IV, Berlin 1922, Nr. 12; si leggono sulle due facce di questa tavoletta. Sono stati tradotti dall'Ungnad, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau 1923, 18-19 e 23. Inoltre in Gressmann, *Altorientalische Texte*, 195, e da A. Heidel, *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*, Chicago 1949.

[5] *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, VI, Berlin 1922, Nr. 1, 30, 31 e 32, nonché *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, VIII, Berlin 1924, Nr. 48, 50, 53. Questi tre frammenti sono stati tradotti in tedesco da J. Friedrich

Degli argomenti trattati nei frammenti nessuno è stato conservato tale e quale nella redazione originale babilonese.

Il primo ha per contenuto la creazione di Gilgameš. Quando questi fu creato gli dèi gli conferirono qualità straordinarie, il nome egli ricevette da parte del dio Ku..., il dio della tempesta gli diede tempra eroica. Era di dimensioni gigantesche. Nella sua brama di vedere tutti i paesi egli andava di qua e di là e pervenne anche nella città di Uraga (Uruk).

Nel secondo frammento il cacciatore Šangašuš va da Gilgameš e si lamenta per gli intralci alla sua caccia da parte di Enkidu. Gilgameš gli risponde.

Il terzo frammento tratta di Enkidu e degli animali della campagna.

Nel quarto è descritta l'avvenuta con Ḫumbaba, chiamato Ḫuwawa. Gilgameš afferra un'ascia e comincia ad abbattere i cedri. Ḫuwawa se ne adira e chiede chi sia venuto ad abbattere gli alberi dei suoi monti. Il Sole infonde coraggio ai due eroi e li eccita a penetrare nella casa di Ḫuwawa. Essi entrano e vi trovano il mostro infuriato .... Il re si rivolge per aiuto al dio Sole con una calda preghiera, questi lo esaudisce e sguinzaglia contro il mostro i venti, in tutto otto venti, i quali si scagliano contro Ḫuwawa, non piú in grado di muoversi. Allora questi, vista vana ogni resistenza, si sottomette a Gilgameš e gli dichiara di riconoscerlo quale suo padrone, anzi si dichiara pronto a tagliare i cedri per lui. Enkidu istiga Gilgameš a non dar retta alle parole del mostro e ad ucciderlo.

Ancora un altro frammento ha per argomento l'episodio con Ḫuwawa.

---

una prima volta in *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, Leipzig 1925, 30-32, cfr. pure A. H. SAYCE, *The Hittite version of the Epic of Gilgamesh*, « Journal of the Royal Asiatic Society », 1923, 559-572. Dovrebbero appartenere parimente alla nostra epopea i frammenti pubblicati da H. EHELOLF in *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, XVII, Berlin 1926, nr. 1-3, riferentisi ai sogni di Kišiš, a Enkitaš e Ziduriš.

J. FRIEDRICH ha traslitterato e tradotto in tedesco tredici frammenti in *Die hethitischen Bruchstücke des Gilgamesch-Epos*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXXIX (1929), 1-82.

Cosí pure il sesto, anche questo brevissimo.

Il settimo contiene una piccola parte del dialogo tra Ištār e il re (Tav. VI della redazione assira).

L'ottavo frammento ci trasporta nell'ambito della Tav. VII. Enkidu fa un cattivo sogno. Durante la notte ha visto Anu, Enlil, Ea e Šamaš riuniti in assemblea per giudicare Gilgameš e il suo amico. Anu vuol infliggere al re la pena di morte, avendo egli ucciso il toro e Ḫuwawa. Enlil propone la morte del solo Enkidu. Il Sole osserva che non è giusto punire gli eroi perché essi hanno commesso i due misfatti proprio per comando di Enlil. Enlil, stizzito per l'osservazione del Sole, ribatte che è stato lui, Sole, ad incoraggiarli. La sentenza è sfavorevole ad Enkidu, mentre il re viene assolto. Enkidu si dispera per la decisione degli dèi: morto che sarà, non potrà piú vedere il suo caro fratello Gilgameš.....

Nel frammento nono il re va in cerca della vita eterna e arriva presso l'ostessa Ziduriš (Siduru).

Nel frammento successivo il re lamenta la morte del suo amico ed erra per la steppa, passa fiumi, abbatte animali, come un toro selvatico e due leoni...... Arriva infine presso Uršanabi per andare da Utnapištim, dopo avere traversato il Mare della Morte. Uršanabi lo invita a tagliare lunghe pertiche per spingere la barca. Fatto questo, tutti e due montano nella barca: il battelliere tiene il timone, e Gilgameš spinge colle pertiche la barca.

Nel frammento undicesimo il re si meraviglia delle difficoltà nel passaggio del Mare della Morte lamentate da Uršanabi, mare che egli passa regolarmente di giorno e di notte. Il battelliere gli risponde che gli idoli di pietra, da lui purtroppo spezzati, lo hanno portato sempre indenne all'altra sponda.

Nel dodicesimo frammento vediamo Gilgameš sulla sponda del mare, non sappiamo se prima o dopo la visita ad Utnapištim.

Sembra che il tredicesimo frammento appartenga al racconto del diluvio universale. Ulluya, col determinativo di dio, è probabilmente il nome hittita di Utnapištim.

Il frammento della traduzione hurrita della nostra epopea è stato trovato nelle rovine della capitale dell'impero hittita

ed è stato reso di pubblica ragione da FR. HROZNÝ nei *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (1921), Nr. 33, 1, 8. A. UNGNAD lo ha traslitterato, tradotto e ne ha discusso in *Das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXXV (1924), 133-140 [1]. Il frammento KBo, VI, 33 contiene nella prima colonna un dialogo tra Gilgameš e un personaggio ignoto, il quale risponde alla domanda del primo circa Siduru e gli chiede a sua volta quale sia lo scopo del suo viaggio. Il re gli risponde che è pronto a sopportare tutti gli strapazzi. Il testo è alquanto mutilo nelle righe seguenti, vi si fa il nome di Ḫuwawa (Ḫumbaba), come pure vi si menzionano gli dèi Tešup di Comana ed Ea.

Alla preistoria, per cosí dire, della nostra epopea in lingua babilonese — è probabile che il poeta babilonese abbia amalgamato in un solo poema epico i vari testi che in lingua sumera avevano per soggetto la vita del re di Uruk — appartengono quegli scritti nell'antica lingua del paese che trattano di vari episodi della vita di Gilgameš. Finora si conoscono sei di tali scritti [2]. Ma è probabile che ancora altri verranno

[1] È stato tradotto da lui anche in *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, 27.

[2] La parte del leone nella pubblicazione, interpretazione e traduzione in inglese dei testi sumeri costituenti, per cosí dire, la preistoria della nostra *Epopea* spetta a S. N. KRAMER. Il miglior riassunto da lui dato in questo argomento è il suo articolo *The epic of Gilgameš and its Sumerian sources*, « Journal of the American Oriental Society », LXIV (1944), 7,23, ma ne ha trattato ancora in *Corrections to « The Epic of Gilgameš and its Sumerian sources »*, «Journal of the American Oriental Society », LXIV (1944), 83, nonché in *Sumerian mythology*, « Memoirs of the American Philosophical Society », vol. XXI, Philadelphia 1944. Su questo libro è da vedere WITZEL, *Zur sumerischen Mythologie*, « Orientalia », N. S., XVII (1948), 393-415; *Sumerian literature; a preliminary survey of the oldest literature in the world*, « Proceedings of the American Philosophical Society », vol. LXXXV (1942), n. 3, 293-323; *Heroes of Sumer. A new heroic age in world history and literature*, « Proceedings of the American Philosophical Society », vol. XC (1946), 120-130; *From the tablets of Sumer*, 1956, 209-226. Ne parlano pure H. RANKE, *Zur Vorgeschichte des Gilgamesch-Epos*, « Zeitschrift für Assyriologie », XLIX (1949), 45-49; e J. J. STAMM, *Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte*, « Asiatische Studien », VI (1952), 9-29. Cfr. pure CONTENAU, *L'Épopée*, 29-32. Una lista completa delle pubblicazioni, fatte da diversi studiosi dal 1911 (RADAU) al 1935, di testi sumeri fonti dell'*Epopea*, si trova nelle pp. 11-12

alla luce, sulla base dei quali saremo in grado di stabilire con maggiore esattezza e sicurezza i rapporti tra le fonti sumere e la nostra *Epopea*.

Dei sei scritti menzionati due non rientrano affatto nell'*Epopea*, poiché hanno per argomento la guerra tra il re di Unug e il re Agga di Kiš e la mancata conquista di questa città da parte del primo, e la morte di Gilgameš. Gli altri quattro invece trattano di episodi che conosciamo bene attraverso il testo babilonese. Questi sono i seguenti: l'impresa contro Ḫumbaba, la zuffa col toro celeste, il racconto del diluvio e l'evocazione di Enkidu dagli inferi. Non è escluso però che siano esistite in Sumeria ancora altre redazioni di questi episodi, differenti da quelle a noi finora pervenute, e che il nostro poeta le abbia avute presenti quando si accinse a comporre l'epopea. Possiamo comunque già fin d'ora affermare che il poeta talvolta ha seguito molto da vicino il testo sumero, talvolta invece se ne è scostato parecchio, cambiando del tutto il significato di alcuni tratti, combinando i fatti in modo diverso e dando altro valore a qualche particolare.

Siccome anche il racconto della guerra tra Gilgameš ed Agga e quello della morte del primo contribuiscono a delineare la figura del re di Unug presso i Sumeri, daremo qui un breve riassunto dei due scritti, attenendoci all'ottima versione ed interpretazione che ne ha dato S. N. KRAMER [1].

Il poema di Gilgameš ed Agga non è lungo, consistendo esso in soltanto 115 righe; esso non presenta nessun tratto mitologico, perché i personaggi che vi compaiono sono tutti umani, ed ha grande valore storico, perché ci descrive una delle guerre combattute tra gli antichi stati sumeri per ottenere la supremazia nel paese. Le tavolette col testo sumero risalgono soltanto alla prima metà del secondo millennio a. C., ma gli avvenimenti narrativi appartengono ai secoli seguenti

di *Epic of Gilgameš* del KRAMER, il quale in quest'ultima pagina aggiunge ancora l'indicazione dei testi, da lui copiati, di Istanbul, Filadelfia e New Haven per farne un'edizione e versione.

[1] *Gilgamesh and Agga*, « American Journal of Archaeology », LIII (1949), 1-18, e nuova traduzione in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, 44-47.

immediatamente l'anno 3000 a. C.[1]. Le tavolette costituenti il testo sono sei, e cinque di queste sono state trovate nelle rovine della città sumera di Nibru, piú tardi chiamata Nippur[2]. H Agga, re di Kiš, era figlio di Enmebaraggesi. Quando egli inviò al re di Unug ambasciatori con un ultimato, un invito a sottomettersi al suo dominio, Gilgameš convocò l'assemblea degli anziani della città e sottomise la richiesta di Agga alla loro decisione, esprimendo l'avviso di non sottomettersi al suo ordine, ma di fargli la guerra e battere Kiš colle armi, poiché le mura della città di Unug e le sorgenti d'acqua andavano ancora completamente finite. Gli anziani sono d'avviso del tutto contrario e gli consigliano di sottomettersi a Kiš. Ma Gilgameš, ‹il signore di Kullab›, distretto di Unug, ‹colui che compie atti eroici per Inanna›, non segue il loro consiglio e sottomette l'ingiunzione di Agga alla decisione non piú degli anziani, ma degli uomini della città. Questi non vogliono affatto accettare il comando di Agga e consigliano la guerra e la conquista di Kiš, poiché Unug è stata fatta dagli dèi, Eanna è stata costruita dagli dèi, Gilgameš ha fatto erigere le grandi mura che toccano il cielo, ed inoltre Agga non ha che un piccolo esercito, e i suoi soldati non sono affatto valorosi. Il re si rallegra della decisione dei cittadini ed incarica il suo servo Enkidu di preparare le armi per la guerra, sicuro che quando il re nemico si avvicinerà, lui Gilgameš saprà infondergli grande paura. Dopo pochi giorni Agga avanza contro Unug e la assedia. Gilgameš vacilla quando vede l'armata di Kiš. Egli eccita perciò i suoi eroi a lanciarsi contro il nemico, e Birḫurturri esce dalla città per combattere, ma è preso e portato al cospetto di Agga. Egli cerca di persuaderlo a levare l'assedio della città, ma non ha affatto successo colle sue parole. Gilgameš stesso sale sulle mura della città, mentre Enkidu esce dalla porta e, pare, rie-

[1] S. N. KRAMER, *New light on the early history of the ancient Near East*, « American Journal of Archaeology », LII (1948), 156-164.

[2] Una versione tedesca basata su quattro testi è stata pubblicata da M. WITZEL nel 1936 in « Orientalia », N. S., V, 331-346: *Gilgamesch erobert Kisch und bereitet dessen Dynastie (unter Agga) ein Ende*. Cfr. inoltre JACOBSEN, « Journal of Near Eastern Studies », II (1943), 165-166.

sce a battere Agga o a persuaderlo a ritirarsi, ciò che dovrebbe aver avuto per conseguenza la vittoria del re di Unug. Il testo finisce con un inno a Gilgameš.

La *Morte di Gilgameš*[1] è soltanto una parte di un mito alquanto piú vasto ed è diviso in due parti, *A* e *B*, tra le quali si riscontra una lacuna di lunghezza ignota. Circa venticinque righe al principio del poema sono malamente conservate o mancano del tutto. Nei primi versi ben conservati una divinità parla a Gilgameš e sembra dargli l'interpretazione di un sogno da lui avuto. Il re è informato che non deve nutrire la speranza di poter conseguire l'immortalità, poiché Enlil gli ha destinato bensí il regno, ma non gli ha destinato punto l'immortalità. Non si rammarichi perciò Gilgameš: gli sono stati destinati oltre che il regno ancora preminenza tra gli uomini ed eroismo nelle battaglie. Segue la morte di Gilgameš, il quale non si leva piú, ma giace inerte, lui che aveva distrutto il male, aveva stabilito la giustizia nel paese, lui forte di muscoli, il signore di Kullab, il saggio giace ora col morto, nel giaciglio del fato, sulla coltre multicolore. Tutti, tanto quelli che stanno seduti quanto quelli che stanno in piedi, alzano un grande lamento. Nella seconda parte, *B*, si legge anzitutto una lunga lista dei familiari del re e dei suoi servi, comprendenti sua moglie benamata, suo figlio benamato, la sua concubina benamata, il suo musicante, il suo cameriere, il suo valetto, tutta la sua casa, il suo palazzo. Il re è oramai sceso agli inferi e dedica le sue offerte e i suoi doni a grande numero di divinità infernali, ad Ereškigal, a Neti, a Ningiszida e Dumuzi, ad altre coppie di divinità, a Sumugan, a Ninḫursag, agli Anunnaki e agli Igigi. È probabile che Gilgameš, disceso agli inferi, ne sia divenuto il re. Le righe che seguono nel testo sono preservate molto male, ciò che ne è rimasto costituisce comunque un'esaltazione del ‹signore Gilgameš, figlio di Ninsun, re senza rivali, senza uno eguale a lui, signore di Kullab, la cui lode è buona›.

[1] L'edizione scientifica e la traduzione inglese del testo è stata pubblicata da S. N. KRAMER, *The death of Gilgameš*, « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », XCIV (1944), 2-12; una nuova versione si legge in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, 50-52.

Laddove questi due antichi poemi sumeri non stanno in nessun rapporto diretto coll'*Epopea di Gilgameš* babilonese, i quattro testi, dei quali daremo ora un riassunto, sono senza dubbio alcune delle fonti alle quali ha attinto il compilatore della nostra epopea.

In primo luogo parleremo del poema circa l'impresa di Gilgameš e di Enkidu contro Ḫuwawa o di *Gilgameš e il paese del vivo*, come è stato chiamato recentemente dal suo editore e traduttore [1]. Sembra che sia una delle opere letterarie sumere piú belle finora venute alla luce. Il ‹signore Gilgameš›, persuaso oramai, che non potrà ottenere la vita eterna, vuole perlomeno acquistare un nome celebre che duri per l'eternità. Perciò si propone di andare nel ‹paese del vivo› [2] nell'intento di tagliare i cedri che là vi crescono e di recarli nella città del suo regno. Egli informa in merito il suo servo e compagno Enkidu e segue il consiglio di questo di rivolgersi per aiuto al dio del sole Utu, poiché questi ha la custodia dei cedri. Gilgameš fa quindi doni a Utu e chiede aiuto a questo nel viaggio verso il paese del vivo. Utu ha in principio qualche dubbio circa le capacità del re, e perciò questo ripete la sua richiesta in maniera piú persuasiva. Il Sole ha pietà del re e decide di prestargli il suo aiuto rendendo innocui i sette cattivi dèmoni dei venti e delle tempeste che potrebbero rendergli il viaggio difficile o addirittura impossibile, viaggio che lo porterebbe tra le montagne da passare tra Unug e ‹il paese del vivo›. Felice che il dio lo aiuta, Gilgameš ingaggia cinquanta volontari tra i suoi sudditi, uomini senza casa e senza madre, pronti a seguirlo dovunque egli voglia andare. Il re fa costruire armi per sé e i suoi cinquanta uomini e si mette in marcia. Ascende le sette montagne e ne discende coll'aiuto di Utu. Il testo è male conservato dopo aver narrato che anche l'ultima mon-

[1] S. N. KRAMER, *Gilgamesh and the Land of the Living*, « Journal of Cuneiform Studies », I (1947), 3-46; nuova versione in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, 47-50.

[2] Questo paese potrebbe essere Dilmun, S. N. KRAMER, *Dilmun, the Land of the Living*, « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », XCVI (1944), 18-28.

tagna è stata valicata, ma súbito dopo si legge che Gilgameš, caduto in sonno profondo, si sveglia dopo molti sforzi e lungo tempo. Nonostante questo incidente il re si propone, invocando sua madre Ninsun e suo padre Lugalbanda, di andare senz'altro nel ‹paese del vivo› senza lasciarsi trattenere né da dio né da uomo. Enkidu però lo invita a tornare indietro, perché il guardiano dei cedri è un mostro terribile, Ḫuwawa, al cui attacco tremendo nessuno può resistere. Ma Gilgameš non si dà per inteso, convinto che coll'aiuto di Enkidu tutto andrà bene, e lo esorta a non temere e ad andare avanti in sua compagnia. Ḫuwawa li vede dalla sua casa di cedro e cerca di tener lontani il re e i suoi compagni. Dopo una lacuna di alcune righe leggiamo che Gilgameš penetra, dopo aver tagliato sette cedri, nella casa del mostro e lo attacca. Ḫuwawa è preso da forte spavento, innalza una preghiera al Sole e scongiura il re di risparmiarlo. Gilgameš sarebbe disposto a lasciarlo in vita, fa capire ad Enkidu la sua intenzione e gli suggerisce di lasciar libero il mostro. Enkidu però è contrario a questo generoso modo di agire del suo re e gli consiglia di uccidere Ḫuwawa, dopo che questi aveva criticato il procedere punto generoso del compagno del re. Infine i suoi eroi tagliano la testa al mostro. Essi portano poi, pare, il cadavere di Ḫuwawa davanti a Enlil e Ninlil. Seguono a questo punto ancora alcune righe incomprensibili e poi il testo finisce.

Gilgameš e il toro celeste in lingua sumera ci è stato conservato da quattro tavole, però piuttosto malamente [1]. Il testo comincia con un discorso di Inanna a Gilgameš, ma è probabile che esso nel testo integro cominciasse colla proposta di matrimonio della dea al re di Unug, come nella redazione

[1] Un frammento di questo testo era stato pubblicato già nel 1912 da H. ZIMMERN in *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, Leipzig 1912-1913, Nr. 196, ed è stato traslitterato e tradotto da M. WITZEL, *Sumerische Rezension der Himmels-Stier Episode aus dem Gilgameschepos*, « Orientalistische Literaturzeitung », XXXIV (1931), 402-410; sono venuti alla luce altri tre frammenti con doppioni, pubblicati da A. POEBEL in *Historical and grammatical texts*, Philadelphia 1914, V, 27, da E. CHIERA, *Sumerian epics and myths*, Chicago 1934, No. 26, ed infine da S. N. KRAMER. Quest'ultimo ne parla in *Epic of Gilgameš*, 15.

babilonese. La dea descrive i doni e favori da lei destinati all'eroe per il caso di matrimonio. A questo punto il testo sumero è lacunoso, ma è certo che nella lacuna il re respingeva la proposta della dea, infatti quando il testo riprende Inanna si trova già davanti al dio del cielo An e gli chiede il toro celeste per punire Gilgameš. An si rifiuta di accondiscendere alla richiesta della dea, ma quando questa minaccia di rivolgersi per veder soddisfatto il suo desiderio a tutti i grandi dèi dell'universo, An ha paura e le concede il toro celeste. Inanna manda il toro contro la città di Unuk, dove esso si dà a devastare la città stessa e il paese. Il testo in questo punto è d'interpretazione difficile, contiene comunque un discorso di Enkidu al re. Manca la fine del poema che avrà descritto pure la lotta vittoriosa del re e del suo compagno col toro. Nei tratti fondamentali questo testo combina colla redazione babilonese, però le due redazioni divergono parecchio nei particolari, essendosi il poeta babilonese attenuto strettamente soltanto all'andamento generale dell'azione. I doni offerti dalla dea al re sono nel testo sumero diversi da quelli della redazione babilonese. Nel nostro testo il rifiuto da parte del re è alquanto piú breve di quello dell'*Epopea*. Il dialogo tra An e la dea nel testo sumero è diverso in parte da quello nell'*Epopea*: in quello la dea minaccia il dio del cielo col ricorso ad un'adunanza di tutti gli dèi, laddove nella redazione babilonese essa gli annuncia di voler far salire i defunti dall'inferno sulla terra.

Il *Racconto del diluvio* nel testo sumero fa parte di un poema dedicato al mito della divinizzazione di Ziusudra (in babilonese Utnapištim) [1]. Una sola tavola, anche questa però molto mutila, ci ha conservato questo testo, venuto alla luce nelle rovine di Nibru (Nippur). Una divinità, probabilmente Enki o forse An ed Enlil, parla ad altre divinità e dichiara di voler salvare l'umanità, la sua umanità dalla distruzione. In conse-

[1] Il testo si basa sopra una sola tavola, conservata a Filadelfia e pubblicata da A. POEBEL, *Historical and grammatical texts*, Philadelphia 1914, No. 1; è stata traslitterata, tradotta e commentata dallo stesso studioso in *Historical texts*, Philadelphia 1914. Traduzione del KRAMER in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, 42-44.

guenza di questo l'umanità costruirà templi e città per gli dèi, e la loro vita sarà pacifica. Il dio che parla mette allora in atto il suo proposito. An, Enlil, Enki e Ninḫursag creano gli uomini dalle teste nere, spuntano poi le erbe e le piante, cominciano ad esistere gli animali quadrupedi della pianura... Il potere regale discende dal cielo, un dio stabilisce i riti e gli ordinamenti divini, fonda cinque città in luoghi puri, chiama i loro nomi e le destina a cinque divinità: Eridu a Nudimmud, Badtibira a ......, Larak a Endurbilḫursag, Sippar a Utu, Šuruppak a Sud. Dopo di ciò egli regola le acque..... Gli dèi decidono di mandare sulla terra un grande diluvio ... Ma non tutti gli dèi sono d'accordo con questa decisione, alcuni, come Nintu e Inanna, ne sono disperate. Enki prende consiglio con sé stesso. Gli dèi del cielo e della terra scongiurarono allora An ed Enlil. Ziusudra era il re pio di Šuruppak e servo ubbidiente degli dèi, sempre intento alla mantica e ai sogni premonitori. Enki gli annunciò, mentre il re stava vicino al muro, ... la decisione degli dèi di distruggere il seme umano mediante un diluvio e di por fine ai regni stabiliti tra gli uomini. Cominciarono a spirare tutti i venti tempestosi, e il diluvio si abbatté sopra le città, centri religiosi. Dopo sette giorni e sette notti, dopo che l'acqua aveva coperto tutto il paese, e la grande nave che Ziusudra aveva costruito dietro consiglio di Enki per salvar sé stesso e la sua famiglia era stata sbattuta qua e là dalla tempesta, Utu si presentò versando la sua luce sul cielo e sulla terra, e Ziusudra aprí una finestra della nave, cosicché il Sole vi mandò dentro i suoi raggi. Ziusudra si prosternò davanti al Sole e fece un sacrificio agli dèi. An ed Enlil versarono ‹soffio di cielo e soffio di terra›, e la vegetazione spuntò. Ziusudra si prosternò davanti ad An ed Enlil, i quali amavano il re di Šuruppak. Essi gli diedero ‹vita come quella di un dio› e recarono dal cielo ‹soffio eterno come quello di un dio› per lui. Poi essi fecero abitare Ziusudra, ‹il preservatore del nome della vegetazione e del seme umano› nel paese di Dilmun, nel ‹paese dove sorge il Sole›. Il testo continuava, ma non ci è pervenuta la fine del poema.

Ed ora veniamo a quella fonte sumera, di una parte della

quale la Tav. XII dell'*Epopea* è una traduzione quasi letterale. Voglio parlare del poema di *Gibilgameš, Engidu e l'inferno* in lingua sumera, ricostituito recentemente mediante sei tavole, conservate a Londra e nel Museo dell'Università della Pennsylvania a Filadelfia[1]. Il poema comincia coll'indicazione temporale ‹dopo che›. Le prime sei righe sono molto mutile. Dopo che il cielo e la terra, inizia il testo, erano stati separati, dopo che l'umanità era stata prodotta, dopo che An ed Enlil avevano occupato il cielo e la terra, Ereškigal era discesa agli inferi, dopo che Enki era salpato per il sottoterra, e questa e il mare avevano schiumato per render onore al loro signore ed avevano percosso la prua e la poppa della sua barca, in quel giorno un albero *ḫalub* (*ḫuluppu*, probabilmente un salice) è stato piantato sulla sponda del puro Buranun (Eufrate). Il vento meridionale strappò un ramo della sua chioma, che poi fu portato via dal fiume. Inanna passeggiando in quel luogo lo prese in mano e lo portò ad Unuk, dove lo piantò nel suo giardino santo. Ne prese cura e quando l'albero crebbe e divenne grande divisò di fare col suo legno un trono e un letto per sé stessa. La dea non riusciva però a tagliarlo, poiché nel suo piede un serpente ‹che non conosce nessuno scongiuro› (*muš-*tu_6*-nu-zu-e*=‹che non si lascia incantare›) aveva fatto il suo nido, nella sua corona un uccello *imdugud* (Zū) aveva collocato i suoi piccoli e nel suo mezzo una *lilla* (*lilītu*=civetta) si era costruita una casa. Inanna disperata, sebbene sempre allegra, pianse. Quando spuntò l'aurora e il sole Utu, suo fratello, uscí dal suo *ganunnu* essa ripeté a lui letteralmente tutto ciò che era successo coll'albero. Allora il suo fratello Gibilgames (Gilgameš), l'eroe, *ursag*, si offrí per aiutarla. Egli indossò la sua corazza dal peso di

[1] S. N. Kramer, *Gilgamesh and the ḫuluppu-tree, a reconstructed Sumerian text*, « Assyriological Studies », No. 10, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago [1939], 2-10, testo sumero in traslitterazione e traduzione inglese. Il testo è stato ricostituito da una tavola trovata a Uru, U 9364 (Gadd); E. Chiera, *Sumerian epics and myths*, Chicago 1934, No. 21 e 22; « Hilprecht Anniversary Volume », Leipzig 1909, No. 11; E. Chiera, *Sumerian religious texts*, Upland 1924, No. 39. Vedi inoltre C. J. Gadd, *Epic of Gilgamesh, Tablet XII*, « Revue d'Assyriologie », XXX (1933), 127-143.

cinquanta mine e colla sua accetta, *ḫazinna*, ‹l'accetta della strada›, che pesava sette talenti e sette mine, uccise il serpente alla base dell'albero. Allora l'*imdugud* prese i suoi piccoli e li trasferí sulla montagna, nel mezzo dell'albero *lilla* distrusse la sua casa e si rifugiò nel deserto. L'eroe tagliò il piede e la corona dell'albero, assistito dai suoi concittadini di Unuk che lo avevano accompagnato. Indi consegnò l'albero alla dea per farsene un trono e un letto. Lui stesso si fece col legno del piede un *ellag* (*pukku*=tamburo?) e col legno della chioma si fece un *ekidim* (*mikkū*=bastoncino del tamburo?). Le dodici righe che si leggono a questo punto (rr. 24-35 del testo U 9364) colla descrizione di ciò che l'eroe fa nella sua città coi due strumenti sono di significato ancora non chiaro, ma riguardano probabilmente l'attività tirannica e prepotente esplicata dall'eroe, descritta particolareggiatamente nella I Tav. dell'*Epopea*, e che ebbe per conseguenza indiretta la creazione di Enkidu. Il testo continua dicendo che causa ‹il grido delle ragazze› i due strumenti caddero nel sottoterra. Il re tese la mano e allungò il piede per afferrarli e riprenderli, ma non riuscí nel suo intento. Allora egli cominciò a lamentarsi ricordando i giorni quando i due strumenti erano ancora con lui nella casa del falegname e con lui erano pure la moglie e la figlia di questo. Chi gli riporterà gli strumenti dagli inferi? Il suo servo Enkidu, il suo compagno e seguace, si dichiara pronto a scendere agli inferi e a riportargli gli strumenti cadutigli. Enkidu chiede al suo padrone perché pianga e perché il suo cuore sia malato e gli dice di voler riportare gli strumenti. L'eroe, udite le parole di Enkidu, gli risponde di voler dirgli, se discenderà agli inferi, alcune parole e dargli alcune istruzioni sul modo di comportarsi in questo luogo. Seguono con qualche leggera variante le stesse istruzioni che si leggono nelle rr. 14-27 della XII Tav, della redazione assira; però il testo aggiunge tre righe: ‹il grido (di Kur=gli inferi) per colei che giace, per colei che giace, per la madre di Ninazu che giace, il cui corpo santo nessun abito copre, il cui petto santo nessun panno avvolge›. Enkidu però non si attiene punto alle istruzioni del suo padrone, anzi fa proprio tutto ciò che il re gli aveva racco-

mandato di non fare ed è quindi preso, afferrato da Kur, cosicché non è piú in grado di risalire sulla terra. Perciò il re va a Nibru (Nippur) da Enlil e gli comunica la caduta dei due strumenti, e la discesa colà di Enkidu, non trattenuto da Asig, ma da Kur, egli non è caduto cioè in battaglia, ma Kur lo ha afferrato. Enlil non vuole però aiutare Gibilgames, e questi perciò si reca ad Eridug da Enki per richiedere il suo aiuto. Questo dio incarica il potente eroe Utu, il figlio nato da Ningal, di aprire un foro negli inferi e permettere cosí all'ombra di Enkidu di salire sulla terra. Utu eseguisce l'ordine di Enki, e lo spirito di Enkidu si presenta al re. Questo chiede al suo servo di narrargli ciò che ha visto nell'inferno. Le sette prime domande concernono lo stato di coloro che hanno avuto da uno a sette figli. Questi sono trattati agli inferi secondo il numero dei figli, chi ne ha un numero maggiore si trova in una situazione migliore, cosicché il padre di sette figli è equiparato a .... Dalle righe che seguono, male conservate nel testo, si evince che questo contemplava ancora la situazione del servo di palazzo, della donna partoriente, del caduto in battaglia, di colui la cui ombra non ha nessuno che ne prenda cura e di colui il cui cadavere giace insepolto nel campo. Il poeta babilonese non ha inserito tutto il mito nell'*Epopea*, ma soltanto quella parte che comincia colla r. 126 del testo sumero. Coll'aiuto di questo siamo ora in grado di ricostituire del tutto varie righe della redazione assira.

Il problema delle fonti dell'*Epopea* ha fatto un grande passo avanti colla pubblicazione dei testi sumeri, senza dubbio direttamente o indirettamente in rapporto con quella. Un altro problema invece, non meno importante di questo e che si riferisce in primo luogo alla diffusione del contenuto del poema nella civiltà babilonese e assira, intendo parlare della raffigurazione da parte degli artisti di episodi dell'*Epopea* o di alcuni tra i suoi piú notevoli personaggi nei rilievi, nei sigilli cilindrici, nelle piccole terrecotte e in altre opere d'arte dell'antica Mesopotamia, non ha trovato finora una soluzione soddisfacente. Sebbene al giorno d'oggi noi conosciamo molto bene un numero strabocchevole d'opere d'arte risalenti a tutte le epoche della lunga storia della Babilonia

e dell'Assiria, non siamo ancora in grado di affermare con certezza se alcune rappresentazioni artistiche si riferiscano veramente ad episodi o personaggi dell'*Epopea* o meno. Nei decenni dopo le prime edizioni dei frammenti del nostro poema gli studiosi erano inclini a vederne riprodotti in alcuni sigilli e rilievi vari episodi e personaggi, e tra questi ultimi proprio Gilgameš ed Enkidu, in figure ricorrenti alquanto spesso, coll'andar del tempo però si cominciò a sollevare serii dubbi in merito, si dovette riconoscere che probabilmente non possediamo nessuna raffigurazione artistica di tratti dell'*Epopea* e che persino i cosiddetti Gilgameš ed Enkidu non erano affatto questi personaggi, ma semplicemente eroi in generale, ai quali non siamo in grado di conferire un nome individuale [1].

Lo studioso che ha studiato piú a fondo le raffigurazioni di Gilgameš ed Enkidu principalmente nei cilindri-sigilli, ma senza avere trascurato anche le altre opere d'arte, è stato O. Weber, studioso molto accurato e prudente, il quale però ha sollevato alcuni dubbi sull'esattezza delle interpretazioni a lui antecedenti [2].

Sebbene si sia affermato che la stragrande maggioranza delle scene mitologiche che troviamo nei sigilli appartiene al ciclo della nostra epopea, alla saga di Gilgameš e del suo

---

[1] Delle raffigurazioni artistiche hanno trattato piú o meno diffusamente quasi tutti coloro che hanno tradotto la nostra *Epopea*, e perciò rimando il lettore alle introduzioni a queste versioni, da me elencate piú avanti nella *Bibliografia*. Delle trattazioni particolari dedicate a questo argomento rilevo qui L. Speleers, *Gilgamesh ou Enkidu-dompteur des fauves*, « Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire », XXI (1949), 65-76; W. Deonna, *Le maître des animaux, Gilgamesh et ses dérivés*, « Artibus Asiae », XII (1949), 119 sgg. e 347 sgg. Di questo problema discorre anche E. D. Van Buren, *The guardians of the gate in the Akkadian period*, « Orientalia », XVI (1947), 312-332, ancorché l'argomento trattato sia piú vasto del nostro. Rapporti dei pilastri gemelli con Gilgameš ed Enkidu scorge A. Audin, *Les piliers jumeaux*, « Archiv Orientalní », XVI (1949), 265-276. Inoltre vanno qui annoverati il lavoro di E. Borowski sul ciclo di Gilgameš e quelli di alcuni altri studiosi che cito piú avanti.

[2] O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, I-II, « Der Alte Orient », XVII-XVIII, Leipzig 1920, 14-81.

amico Enkidu, il Weber deve constatare che nessuna di tali raffigurazioni combina *esattamente* cogli episodi descritti sí vivacemente nello scritto epico. Sarebbe, secondo lui, però erroneo l'affermare che queste numerosissime scene non gli appartengano affatto, gli siano del tutto estranee.

‹Io sono persuaso›, egli dice, ‹che tutte le scene nelle quali si combatte con leoni, tori o gazzelle, antilopi, cervi, e si trionfa sopra questi, persino che tutte le scene nelle quali questi animali senza l'intervento di esseri umani o semiumani, divini o semidivini, combattono tra loro, in ultima analisi risalgono alla saga di Gilgameš, tanto quelle del periodo piú antico, circa 3000 anni a. C., quanto quelle dell'ultimo periodo, nell'epoca persiana. Anche per le altre scene con Gilgameš, le quali fanno vedere l'eroe o il suo amico Enkidu quale pescatore, satellite di dèi o in una qualsiasi altra funzione oppure anche senza funzione, non c'è finora nessuna possibilità di stabilire un rapporto ineccepibile, che vada al di là di fatti del tutto generici, colla tradizione scritta. Soltanto le persone stesse sono designate quali Gilgameš o Enkidu dalla loro apparizione, *Erscheinung*, esteriore›[1]. Ciò vuol dire che bisogna forse riconoscere in alcune figure artistiche i due eroi, perché il modo come sono raffigurate combina con alcuni tratti attribuiti loro dell'*Epopea*. Aggiunge però che ‹finora è del tutto dubbio se il chiamarle cosí›, cioè il vedere in tali raffigurazioni proprio i due nostri eroi, ‹sia legittimo›. Il Weber ha quindi dei dubbi sui cosiddetti Gilgameš ed Enkidu dell'arte babilonese e assira.

Qui vogliamo aggiungere che si può avere certezza assoluta sull'attribuzione di una scena o di un individuo di qualche rappresentazione artistica ad una certa scena o a un certo personaggio di uno scritto soltanto nel caso che quella scena o quel personaggio dell'arte portino qualche iscrizione che indichi chiaramente il nome del personaggio o il contenuto della scena oppure che nella scena o addosso o accanto al personaggio l'artista abbia raffigurato oggetti caratteristici di questi, menzionati pure nell'opera letteraria. Nessuno di que-

[1] *Ibid.*, 16.

sti casi si è finora verificato per le scene e gli individui in parola. Nessun personaggio porta in un'opera d'arte iscritto il nome del re di Uruk o del suo amico o una qualsiasi indicazione sul soggetto delle scene alle quali ci riferiamo, e i due personaggi cosí spesso riprodotti non hanno addosso o nelle loro mani nessun oggetto loro caratteristico secondo le indicazioni dell'*Epopea*, come è il caso invece per non poche rappresentazioni di divinità, provviste dall'artista di oggetti o animali loro particolari e che come tali sono rilevati dai testi. Mentre dunque per la ricognizione, per cosí dire, di queste divinità noi possiamo andare a mano sicura, per affermare quali figure precisamente sono il re e il suo amico noi siamo ancora in alto mare.

Il cosiddetto Gilgameš è facilmente rintracciabile tra le molto numerose figure di esseri umani e divini che vediamo nelle opere d'arte. Il re di Uruk sarebbe un uomo del tutto nudo o con soltanto un pezzo di stoffa attorno ai lombi e una cintura, spesso triplice, il quale ci mostra tutta la faccia, piena, incorniciata dalla capigliatura lunga e pendente, col capo che porta capelli abbondanti, arricciati a sinistra e a destra in tre ricci oppure talvolta soltanto in due. Il Weber distingue in tutto sei tipi di tali raffigurazioni artistiche che dovrebbero essere imagini del re mesopotamico. Alcuni tra tali tipi hanno la capigliatura disposta in modo diverso oppure essi sono raffigurati di profilo o non hanno caratteri particolari, sono però senza dubbio alcuno eroi. Alcune volte nei rilievi vediamo riprodotto soltanto il capo, sempre però di fronte.

Quanto al presunto Enkidu, il suo tipo normale lo mostrerebbe quale uomo-toro, con faccia e busto di uomo, ma colle parti inferiori di toro, con coda lunga e pendente e membro in istato di erezione. Il capo porta una lunga barba e un paio di corna di toro, talvolta una corona o mitra con un paio o maggior numero di paia di corna. Spesso l'uomo-toro è raffigurato di fronte. Oltre a questo tipo normale si possono distinguere quattro altri tipi leggermente differenti.

Le scene che troverebbero la loro spiegazione nell'*Epopea* sono quasi esclusivamente di lotta, zuffa, combattimento di

uno o di tutti e due questi personaggi con vari animali. Oltre che con scene di combattimento vero e proprio abbiamo a che fare pure con scene di trionfo sopra gli animali. Il criterio di classificazione delle scene adottato dal WEBER è quello bensí un poco esteriore, ma nullameno adatto al soggetto, del numero degli eroi e degli animali. Egli comincia colla lotta o il trionfo di un eroe e di un animale ed arriva alle scene con un eroe e sette animali e con cinque eroi e cinque animali. Gli animali delle scene sono il leone, l'uomo-leone, il toro, l'uomo-toro, lo stambecco o altri capridri affini, la gazzella, il cervo, talvolta persino l'aquila, a prescindere da quegli altri animali che occupano bensí la stessa scena, senza però prender parte attiva all'azione rappresentata, come sarebbero il cane, lo scorpione, l'oca e la lucertola, i quali forse si riferiscono in un modo o in un altro alla stessa scena, o ai personaggi oppure sono stati messi in quella soltanto come riempitivi [1].

La scena di combattimento, che va tenuta distinta da quella di trionfo, è caratterizzata dal fatto che l'eroe si avvicina dall'esterno all'animale o al gruppo di animali laddove nelle scene di trionfo esso sta in mezzo al gruppo stesso. In queste ultime l'eroe o tiene l'animale, o gli animali, in alto per i piedi posteriori o lo afferra per un piede anteriore nell'atto di avventarsi contro di lui o lo stringe a sé o contro di sé oppure lo calpesta col piede sulla nuca, cervice o testa, oppure strappa l'animale in alto afferrandolo per i piedi posteriori e anteriori oppure tiene l'animale afferrato colle mani per i piedi sopra il proprio capo.

Come si può vedere dalla nostra descrizione, questa specie di scene erano talvolta alquanto complesse, e gli artisti sapevano concepire e disporle molto artisticamente a guisa di un fregio. Da riempitivi fungevano, oltre agli animali già menzionati, un albero, teste di gazzelle, armi, piccoli animali, l'aquila araldica ed altre cose.

Una raffigurazione del tutto particolare è quella del sigillo 188 del Museo di Berlino, perché rappresenta la scena di una

[1] *Ibid.*, 52-53, 68-70, 71-72, 77.

zuffa di ben tre figure di Gilgameš con due leoni [1]. Nel mezzo del campo l'eroe poggia il ginocchio sinistro per terra ed afferra colle mani le zampe dei due leoni semirampanti alla destra e alla sinistra, altri due eroi identici al primo cercano di debellare i leoni premendo un piede sulle loro groppe e cercando di colpirli nel petto con un lungo pugnale o una breve spada e afferrandoli coll'altra mano per la coda. Esso risale al periodo della dinastia di Agade.

Dal punto di vista estetico va qui osservato che le scene qualche volta in parte perdono il loro carattere originario di rappresentazione ed acquistano peculiarità ornamentali, e il tutto ha quindi carattere essenzialmente decorativo e segue perciò le regole artistiche dell'ornamento e della decorazione, dei cilindri con raffigurazioni puramente ornamentali.

Le scene con lotte di eroi con animali e con loro trionfi sopra questi ultimi si ritrovano con leggere o profonde variazioni in tutto l'Oriente antico, ma hanno avuto i loro prototipi originari nell'arte dei Sumeri. Esse si riscontrano tanto nell'Elam quanto in Egitto, in Siria e presso gli Hittiti dell'Asia Minore.

Il soggetto della lotta dell'uomo con animali è troppo generico e troppo diffuso per poter noi stabilire quali siano precisamente i rapporti di questo soggetto o motivo artistico coi molti accenni alle zuffe di Gilgameš ed Enkidu ricorrenti nell'*Epopea*. Siccome questa era molto diffusa, come abbiamo già esposto, in quasi tutto l'Oriente antico, avendo essa avuto un'area di diffusione quasi eguale a quella del motivo artistico in parola, non possiamo stabilire se sia stata proprio essa a fornire agli artisti di quelle regioni il contenuto delle loro rappresentazioni.

È certo comunque che la caccia agli animali selvatici e l'allevamento del bestiame assieme alla sua protezione da parte dei pastori e sorveglianti, costretti spesso a dover domare gli animali custoditi e difenderli da bestie predatrici — attività tanto la caccia quanto l'allevamento del bestiame importantissime nella vita quotidiana di quei tempi preistorici anti-

[1] A. MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlin 1940, 21-22.

chissimi e antichi, quando gli uomini stavano ancora in rapporto intimo e continuo col mondo animale — hanno fornito largamente la materia agli intagliatori e scultori per le loro opere d'arte con scene nelle quali uomini di forza straordinaria, pastori, mozzi di stalla, domatori, scozzoni, erano ritratti nell'atto di combattere gli animali e debellarli.

Il WEBER non ha di certo torto quando afferma come molto verosimile che con queste raffigurazioni si sia voluto altresí simboleggiare le lotte cosmiche primordiali e alcuni accadimenti astrali, nei quali Gilgameš ed Enkidu erano concepiti quali rappresentanti del sole e della luna. L'arte posteriore a quella dell'Oriente antico ha accolto, per fare un solo esempio, la scena dell'eroico Gilgameš quale sole che combatte il toro e lo debella, uccidendolo col pugnale o colla spada, e ne ha dedotto quella di Mitra che uccide il toro. La filiazione delle scene descritte è stata abbondante.

I cosiddetti Gilgameš ed Enkidu non ricorrono però soltanto nelle scene di combattimento con animali e di trionfo sopra di essi.

Altre scene li raffigurano quali satelliti o seguaci o servi, con in mano uno stendardo o qualcosa di simile, dietro al dio Ea seduto in trono; questi tiene in mano una bottiglia o ciotola con acqua sgorgante. Oppure Enkidu è raffigurato con uno stendardo o un altro simbolo, solo o in posizione antitetica, dunque due Enkidu, raddoppiato, in rapporto con una scena culturale e con Sin o il Sole o la cosiddetta dea madre, nuda. Talvolta i due eroi sono inginocchiati con un solo ginocchio per terra [1].

In altri sigilli essi portano il disco solare, qualche volta in raddoppiamento antitetico, oppure il disco vola sopra un baldacchino innalzato da un eroe o da due.

Gilgameš funge pure da portatore d'acqua, anzi taluno ha affermato dell'acqua di vita, vicino ad una scena di adorazione, talvolta attinge all'acqua sgorgante dal vaso di un dio, ma in alcuni casi esso reca in mano soltanto un vaso vuoto. In un rilievo d'argilla il cosiddetto Gilgameš tiene nelle mani un

[1] WEBER, *Siegelbilder*, 58-61.

vaso davanti alla vita, dal quale sgorgano ai due lati obliquamente in basso due fiotti d'acqua [1]. La piú bella opera d'arte con una scena di questo tipo è un sigillo col nome del re Šarkālišarrī (2134-2110 a. C.) della dinastia di Agade: due Gilgameš con una gamba in ginocchio in posizione antitetica, abbeverano da un vaso con acqua sgorgante due bufali possenti, dalle corna magnifiche [2]. Nel cosiddetto Gilgameš alcuni studiosi hanno voluto vedere Tamūz.

Gilgameš è talvolta raffigurato quale pescatore. In un bassorilievo dell'età sumera [3], trovato nelle rovine di Lagaš, di alabastro, conservato soltanto nella parte inferiore, si vede la figura di un uomo nudo, dalle forme tozze e vigorose, in cammino verso sinistra, col petto e le spalle ritratti di fronte, con cintura stretta, il quale nelle mani porta, pendenti da un anello, cinque grossi pesci, tre a sinistra e due a destra. Manca il capo. Una raffigurazione simile è quella di un sigillo cilindrico [4]: Gilgameš colla sinistra porta a un anello due pesci, la mano destra tiene sulla spalla destra un bastone con impugnatura e colla cima in forma di gancio dal quale pende ad una cordicella una tartaruga. Egli sta vicino ad Ea, probabilmente il suo padrone; il dio tiene un vaso con acqua che ne sgorga in due correnti con dentro pesci rimontanti.

Del tutto singolare è la funzione dell'eroe in un sigillo di Chicago [5]; un dio seduto sopra una panca sta nel mezzo

[1] E. D. VAN BUREN, *Clay figurines of Babylonia and Assyria*, « Yale Oriental Series », Reseacnes, vol. XVI, New Haven 1930, fig. 252, porta la sigla BM. 21. 204, Nr. 997. Sulle scene di Gilgameš col vaso d'acqua cfr. pure E. D. VAN BUREN, *The flowing vase and the god with streams*, Berlin 1933. Sulle figure di Gilgameš e di Enkidu nei rilievi d'argilla cfr. VAN BUREN, *Clay figurines*, pl. LVI-LVII.

[2] Il sigillo appartiene alla collezione De Clercq, 46, ed è stato riprodotto molte volte.

[3] L. HEUZEY, *Autres monuments figurés provenant des fouilles du capitaine Cros, III: La pêche de Gilgamès*, « Revue d'Assyriologie », VI (1907), 56-58.

[4] F. LAJARD, *Culte de Mithra*, f. XXXV, no. 7.

[5] H. FRANKFORT, *Cylinder seals, a documentary essay on the art and religion of the ancient Near East*, London 1939, pl. XXIV, *b*, e p. 89. Il FRANKFORT tratta dell'eroe nudo nelle pp. 87 e sgg.

di una nave, la quale è fatta avanzare da due Gilgameš a prua e a poppa con lunghe pertiche che immergono nell'acqua, ai due lati del dio stanno in piedi due cosiddetti Enkidu. Tutte le figure di questa scena sono riprodotte colle facce di fronte, anche il dio seduto, e persino l'uomo-toro accovacciato davanti a lui, mentre quello appoggia i piedi sulla sua schiena. Ma vi ha di piú: persino le onde dell'acqua nella quale naviga la barca assumono là dove sbattono contro la prua e la poppa la faccia di Gilgameš e la forma di un suo braccio. Questo è di certo il sigillo colla scena piú gilgamešica, per cosí dire, che per ora si conosca. Eppure credo che ognuno contemplando proprio questa scena ammetterà senz'altro che essa non ha assolutamente nulla a che fare col re di Uruk.

Si è parlato di un preteso Gilgameš elamico, colle scarpe colle punte innalzate e volte indietro, qualche volta con una palla o un *pompon* in cima. I sigilli con questo tipo di Gilgameš risalgono ai periodi di Narām-Sin e di Šarkališarri [1].

In un bel rilievo d'argilla del Museo Britannico si vede l'eroe con a destra un leone in piedi, colla coda rizzata, colla bocca aperta e colla zampa sinistra sulla spalla di Gilgameš [2]. Questi afferra colla mano destra la zampa sinistra del leone e colla sinistra conficca un lungo pugnale o una breve spada nella testa del leone sotto l'orecchio.

In un altro rilievo, anche questo del Museo Britannico [3],

[1] Per esempio il sigillo BM. 891, V. SCHEIL, *Notules*, XLVIII: *Gilgameš et la chaussure à pointe recourbée*, « Revue d'Assyriologie », XV (1918), 84-85. A proposito dei sigilli elamici M. PÉZARD, *Étude sur les intailles susiennes*, « Délégation en Perse, Mémoires », XII, 118, vede un Gilgameš di modello e fatture elamici in un uomo in lotta con un toro, che ricorre pure in un sigillo di Ginevra, come spiego piú avanti. Il PÉZARD dà nella p. 118 un elenco dei diversi modi di raffigurare il nostro eroe nei cilindri trovati a Susa, disposti cronologicamente, i quali ci fornirebbero una serie quasi completa delle « formule figurate dell'epopea di Gilgameš ».

[2] VAN BUREN, *Clay figurines*, fig. 253, Nr. 1002, p. 206, sigla B. M. 103.378.

[3] VAN BUREN, *Clay figurines*, fig. 256, No. 1008, pp. 207-208, sigla B. M. 91.803.

di argilla è ritratto un cosiddetto Enkidu un po' diverso dai soliti, da noi già descritti. Esso porta una tiara e un paio di corna enormi, corna proprio di un toro, volte all'insú, con sopra ancora tre paia di corna piccole, ha gli zigomi alquanto sporgenti e a sinistra tiene una pertica con sopra un disco solare. Il rilievo risale all'anno 2350 circa a. C.

Già il WEBER aveva concepito seri dubbi sull'esattezza dell'interpretazione dei due eroi quali Gilgameš ed Enkidu. Coll'andar degli anni i dubbi sono cresciuti presso gli studiosi dell'antichità sumera, babilonese e assira, e molti perciò hanno cominciato a vedere nelle loro raffigurazioni soltanto degli eroi, nella prima l'eroe nudo o l'eroe semplicemente o l'uomo selvaggio. Altri però hanno creduto di vedere nel presunto Gilgameš una rappresentazione di Dumuzi-Tamūz. A. MOORTGAT [1] ha dedicato uno studio particolare all'adorazione di questo dio da parte dei Sumeri e dei Babilonesi e Assiri, poggiando le sue ricerche sull'arte glittica di queste nazioni e sulle informazioni che sulla venerazione di questo dio ci forniscono i testi sumeri e accadi. Egli non parla piú di Gilgameš ma soltanto genericamente dell'eroe quale debellatore di animali, del pastore reale, del protettore eroico dei greggi e del vincitore di leoni. Segnatamente in quest'ultimo egli vede Tamūz. Anche nel sigillo con Gilgameš coi pesci e i due Gilgameš coi coltelli, sigillo da noi menzionato sopra, egli vuol vedere un ritratto di Tamūz: Tamūz quale pescatore sarebbe appunto una delle sue apparizioni o manifestazioni che, dice il MOORTGAT, si spiega da sé per lo stretto rapporto di questo dio coll'acqua fecondatrice.

Da parte di alcuni studiosi si è levata una decisa opposizione all'interpretazione di coloro che volevano vedere nel Gilgameš già da noi tante volte menzionato la figurazione del dio Tamūz dichiarandola del tutto insostenibile, come fa,

[1] A. MOORTGAT, *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949; sull'eroe quale debellatore di animali 9-14, sul pastore reale, 27-32, sul protettore eroico dei greggi e il debellatore dei leoni, 33-35, quest'ultimo sarebbe Tamūz e non Gilgameš. Per una giusta critica di questo libro si può vedere KRAUS, *Zu Moortgat*, WZKM, LII (1953), 36-80.

per citare lo studioso forse piú competente in fatto di sigilli cilindrici babilonesi e assiri, H. FRANKFORT [2]. Egli constata che l'eroe nudo, come egli lo chiama, è ritratto nei sigilli in sei funzioni diverse, l'ultima delle quali sarebbe quella di personificazione di forze naturali, ossia dell'acqua, come si rileva dalla scena da noi descritta piú su. Il FRANKFORT ritiene che a piú di una persona, e persino a forze naturali, gli scultori mesopotamici conferissero la figura dell'eroe nudo. Perciò non si può pretendere che in tutti questi casi sia sempre rappresentata la stessa figura mitologica, poiché l'eroe noi vediamo in funzioni che sono esclusive tra loro, cioè una esclude l'altra, insomma incompatibili, come l'abbeverare e l'uccidere bufali, dunque vincitore e vittima allo stesso tempo, oppure persino in conflitto con se stesso. Questi ultimi esempi c'insegnano che nell'arte decorativa motivi e temi spesso si staccano dal loro significato originario e menano poi vita propria, inseriti là dove adempiono una funzione artistica. Cosí il FRANKFORT.

Ebbene, quantunque la teoria che l'eroe nudo raffiguri Gilgameš fosse già quasi del tutto abbandonata, qualche studioso ha voluto resuscitarla, con argomenti però del tutto inattendibili, perché i passi citati da E. BOROWSKI [1] appartenenti all'*Epopea* non stanno in rapporto colla figura di Gilgameš che molto genericamente. Egli constata che molte scene nelle quali si è voluto vedere il re di Uruk non ricorrono affatto nell'*Epopea*, tranne una, quella dell'uccisione di

[1] *Cylinder seals*, 90. Tra gli altri studiosi che negano l'identità di Gilgameš coll'eroe nudo sono E. UNGER, s. v. *Glyptik (Vorderasien)*, « Reallexikon der Vorgeschichte », IV (1926), 368; R. HEIDENREICH, *Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Steinschneidekunst*, Heidelberg 1925, 1-26; VAN BUREN, *Flowing vase*, 12.

[2] E. BOROWSKI, *Le cycle de Gilgamesh, à propos de la collection de cylindres orientaux du Musée d'Art et d'Histoire de Genève*, « Geneva », XXI (1943), 69-88. Il BOROWSKI esamina segnatamente il Gilgameš dei sigilli 2 e 4. Nel primo sigillo il Gilgameš afferra colla mano sinistra un leone che gli sta di fronte, mentre colla destra conficca nel ventre dell'animale una spada. Nell'uomo-toro dello stesso sigillo il BOROWSKI vede Enkidu. Le stesse idee il BOROWSKI manifesta in *Cylindres et cachets orientaux conservés dans les collections suisses, I: Mésopotamie*, « Artibus Asiae » Supplementum, III-IV, Ascona 1947.

Ḫumbaba, della quale parleremo piú avanti. La sua asserzione dell'identità di Gilgameš e dell'uomo o eroe nudo si basa sopra le scene di alcuni sigilli di Ginevra, scene d'altronde molto simili a quelle di altri sigilli di diversa provenienza e che sono già stati studiati da parte di vari assiriologi. Il sigillo del Museo d'Arte e di Storia di Ginevra, del quale fa gran conto il BOROWSKI, non presenta nulla di nuovo o straordinario e cosí neppure gli altri addotti dal nostro studioso, come non dimostrano neppure che l'uomo-toro è Enkidu. Il BOROWSKI ritiene cosa del tutto naturale l'ammettere Gilgameš anche nella funzione di servo e di araldo di un dio, come pure in quella di portatore dello stendardo di divinità, di dissetatore di bufali con vaso d'acqua fluente e portatore di un vaso d'acqua al seguito di Ea. Un certo imbarazzo comunque l'autore sente per questi casi e perciò ricorre alla spiegazione alquanto stantia che l'intagliatore volesse rappresentare un genio o spirito benefico e ricorse in tempi meno remoti a un tipo che già nella preistoria aveva ricevuto le sue ‹dimensioni› e la sua forma perfetta, cioè al tipo di Gilgameš. A questo argomento però sta di contro il fatto che gli artisti mesopotamici, ricchissimi nell'invenzione di figure e motivi, tipi ed esempi, non avevano proprio bisogno di degradare un dio e un famosissimo re, protagonista della piú grande epopea di tutta l'Asia occidentale antica, alla misera figura di un servo, pescatore, portiere e scozzonatore nonché debellatore di animali domestici e selvatici. Il BOROWSKI, come già il FRANKFORT, è dunque restio ad ammettere che tutte le figure dell'eroe rappresentino il re di Uruk o la medesima persona. Infatti è affatto inamissibile che gli artisti mesopotamici abbiano ritratto un dio e famoso re vestito di un semplice pezzo di stoffa attorno ai lombi, abbigliamento questo caratteristico delle piú basse classi sociali, dei servi, dei pastori, dei portieri e di altri plebei dediti alle piú umili funzioni servili, come quelle raffigurate nei sigilli piú volte accennati.

Indotta probabilmente da queste considerazioni o da considerazioni molto simili a queste la signora E. D. VAN BUREN ha creduto di ravvisare Gilgameš in un'altra figura, piú con-

sona a quella di un re che l'eroe nudo. In un rilievo arcaico d'argilla [1], trovato a Kiš ed ora conservato nel Museo del Louvre, risalente su per giú al 2700 a. C., un uomo ritratto di fronte, barbuto, i capelli pendenti in treccia o ricadenti ai due lati, con in capo la tiara con tre o quattro paia di corna, afferra colla mano sinistra un leone per il collo, col muso girato a destra; il rilievo è alquanto mutilo. Qui sí abbiamo a che fare con un dio, come è dimostrato dalle tre o quattro paia di corna. Potrebbe trattarsi quindi di Gilgameš.

Non si potrebbe escludere che la figurina d'argilla, trovata a Ninive ed appartenente al Museo Britannico, colla figura di un uomo col capo alla Gilgameš, però con mantello lungo che sta aprendosi davanti, con maniche brevi e frangia, piedi scalzi, che colle mani tiene davanti a sé un bastone lungo e sottile poggiato a terra, sia il re di Uruk. Questa figurina risale circa al 750 a. C. ed è del tutto assira [2].

La Van Buren ammette che nel rilievo summenzionato potrebbe trattarsi di un tipo di Gilgameš piú antico dell'eroe nudo, del tipo originario di Gilgameš, anteriore all'introduzione del tipo eroe nudo, tipo quindi nuovo quest'ultimo, ed anzi straniero, di origine occidentale e settentrionale.

Di scene ritratte in opere d'arte, tolte pretesamente dall'*Epopea*, mi limiterò a menzionare soltanto tre, perché una è addotta dal Frankfort e la seconda ha una certa probabilità di essere proprio una scena della nostra epopea.

La prima si vede su di un sigillo del secondo periodo protodinastico del Museo di Berlino [3]. A sinistra l'eroe nudo afferra colle mani due leoni ritti sulle zampe posteriori ai suoi due lati. Piú a sinistra si vede un uomo di profilo verso sinistra con nelle mani un bastone o uno strumento tenuto orizzontalmente dietro il corpo, il bastone da un manico rotondo. A destra è raffigurata una nave o barca con prua e poppa alte; nella barca stanno un dio di profilo, seduto su

[1] Van Buren, *Clay figurines*, 141.

[2] Van Buren, *Clay figurines*, fig. 249, 199, segnatura B. M. 90. 996, 91. 841.

[3] Frankfort, *Cylinder seals*, pl. XI, *m*, è un sigillo trovato a Fārah (Šuruppak) e porta la segnatura V. A. 6700, appartenendo esso al Museo di Berlino.

di una panca, colla mano sinistra alzata che tocca quasi un ramo o un fiore tenuto nella mano destra da un uomo dirimpetto al dio, l'uomo pure seduto su di un panchetto. Dietro all'uomo il barcaiuolo muove il remo lungo. Sulla poppa sta un uccello dal becco grosso. Il Frankfort vede nell'uomo seduto Gilgameš, che tiene in mano l'erba di vita, mentre il dio seduto di fronte sarebbe Utnapištim, e il barcaiuolo sarebbe Uršanabi. Questa interpretazione è però impossibile, perché Utnapištim secondo l'*Epopea*, Tav. IX, 459 e segg., ha consegnato la pianta in parola al re di Uruk in terra ferma e non in barca, nella quale d'altronde Gilgameš non è mai stato coll'eroe del diluvio.

La seconda scena che voglio addurre ha maggiore probabilità di essere una di quelle descritte dal poeta. Si tratta con una certa probabilità dell'uccisione di Ḫumbaba. Il rilievo in terracotta VA 7246 della Vorderasiatische Abteilung dei Musei di Berlino, risalente verosimilmente al 2000 circa a. C., contiene una scena dell'abbattimento di un uomo in parte mostruoso da parte di due altri uomini [1]. Al centro della scena si vede a destra un uomo che cade per terra e quasi vi giace supino, colle gambe piegate, mentre il suo braccio destro, la cui mano finisce in artigli, è afferrato dalla mano sinistra dell'uomo a sinistra. L'uomo che sta per esser abbattuto porta capelli lunghi, in parte striscianti per terra e in parte tirati verso destra dalla mano sinistra dell'uomo a destra. Il suo viso è largo e atteggiato ad una smorfia, è rappresentato di fronte, con orecchi grandi e ciocche in forma di S, pendenti dal naso e dalla parte superiore delle guancie. I piedi terminano in artigli, provvisti pure di un artiglio posteriore. L'uomo porta una camicia che va dal petto alla parte superiore delle cosce. La parte superiore del corpo è rappresentata di fronte, le gambe e il braccio destro di profilo, incerta è la raffigurazione del braccio sinistro col quale egli si appoggia per terra.

[1] D. Opitz, *Der Tod des Ḫumbaba*, « Archiv für Orientforschung », V (1928-1929), 207-213. Cfr. dello stesso studioso *Der geschlachtete Gott*, *ibid.*, V (1929), 85-87. Per scene con zuffe e battaglie tra gli dèi cfr. ora anche E. D. Van Buren, *How representations of battles of the gods developed*, « Orientalia », XXIV (1955), 24-41, e in campo più vasto, P. Amiet, *Les combats mythologiques*, « Revue Archéologique », XLII (1953), 129-164.

Il suo avversario a destra poggia il piede destro sul braccio sinistro di quello e lo piega come se volesse spezzarlo nella giuntura. Il corpo superiore è nudo e porta un gonnellino fino ai ginocchi. Colla sinistra l'uomo afferra il giacente per i capelli, colla destra vibra un pugnale alla sua gola, non porta né barba né capelli lunghi. L'uomo a sinistra tiene il braccio destro alzato sopra il capo e vibra un'ascia con manico sottile. Col piede sinistro egli preme sul ginocchio e sulla coscia destra dell'abbattuto, porta una camicia-gonnellino ed ha una lunga barba e capelli lunghi, tenuti in parte stretti attorno alla testa da un nastro. Dietro di lui a sinistra si vede un uomo in piedi di profilo, voltato verso destra, con un bastone breve nella sinistra e forse un anello. In testa porta un berretto di tipo sumero, non ha barba. L'uomo col grande pugnale, a destra, sarebbe Gilgameš, quello a sinistra Enkidu. L'uomo piú piccolo, a sinistra, sarebbe un rappresentante del Sole.

A mio avviso la probabilità che si tratti nella terracotta VA 5392 della zuffa del re di Uruk e del suo compagno col toro celeste dello stesso Museo di Berlino [1] mi sembra alquanto minore. Un toro dalle membra massiccie cammina verso destra, a sinistra un uomo nell'atto di spiccare un salto, con indosso un semplice camice fino ai ginocchi, afferra colla sinistra la coda lunga e ritta dell'animale. Un altro uomo, dietro al toro ed in parte nascosto da questo, con barba lunga e folta capigliatura ricadente sulle spalle, afferra colla sinistra il toro per il corno sinistro e nella sinistra vibra in alto un'accetta.

Ed ora, dopo aver addotto le supposizioni ed affermazioni degli altri, vorrei esprimere in breve il mio pensiero circa le raffigurazioni del re di Uruk, di Enkidu e di scene descritte dall'*Epopea*. Sono d'avviso che l'uomo nudo non è affatto Gilgameš, che l'uomo-toro non è punto Enkidu e che non è assolutamente certo che le rappresentazioni menzionate di scene concernono episodi dell'*Epopea di Gilgameš*.

---

[1] Opitz, *Der Tod*, 212. La terracotta è riprodotta anche da B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg 1920, Abb. 90. J. Nougayrol ha pubblicato una nuova morte di Ḫumbaba in « Revue d'Assyriologie », *Una nouvelle « mise à mort » de Ḫumbaba*, XLVII (1953), 34.

EDIZIONI E TRADUZIONI DELL'*EPOPEA DI GILGAMEŠ*

I primi testi venuti alla luce sono quelli che si custodivano nella biblioteca del palazzo del re Assurbanipal d'Assiria (668-626 a. C.) a Ninive. Appartengono alla redazione neoassira o ninivita del testo e sono stati copiati da testi babilonesi piú antichi. Alcuni sono stati resi di pubblica ragione nel testo cuneiforme nel quarto volume dell'opera *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, uscito nel 1875 dato fuori da H. C. Rawlinson. I testi sono stati in parte tradotti e commentati da F. Lenormant nel suo libro *Les premières civilisations*, Paris 1874, da St. Ch. Boscawen, « Transactions of the Society of Biblical Archaeology », IV (1875), 271, e da F. Talbot, *ibid.*, V (1877), 97.

Una pietra miliare nell'edizione dell'*Epopea* costituisce il volume di P. Haupt dal titolo *Das babylonische Nimrodepos, Keilschrifttexte der Bruchstücke der sogenannten Izdubarlegenden mit dem keilinschriftlichen Sintflutberichte*, « Assyriologische Bibliothek », III, Leipzig 1884-1891. Precedentemente il Haupt aveva pubblicato nel primo volume dei « Beiträge zur Assyriologie » *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrod-Epos*, 48-79, e *Ergebnisse einer neuen Collation der Izdubar Legenden*, 94-152.

Nuovi frammenti e una traduzione in tedesco sono stati pubblicati da A. Jeremias nel suo libro *Izdubar-Nimrod, eine altbabylonische Heldensage*, Leipzig 1891.

Una seconda pietra miliare nell'edizione, traslitterazione e versione del poema è costituita dal lavoro di P. Jensen, di edizione, traslitterazione, traduzione e commento, inserito

nella « Keilinschriftliche Bibliothek », VI, 1, Berlin 1900, 116-215, e note nelle pp. 421-531. Il commento del JENSEN è per la maggior parte un'ottima base per l'interpretazione ancora al giorno d'oggi. Dello stesso JENSEN vanno rilevati alcuni altri lavori concernenti il nostro poema: *Zur Vorgeschichte des Gilgameš-Epos*, « Festschrift Sachau », 72-86; *Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage*, « Festschrift Nöldeke », 983-996; *Gilgamesch-Epos, Judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee*, Leipzig 1924; *Das Gilgamesch-Epos und Homer*, « Zeitschrift für Assyriologie », XVI (1907), 125-134; *Nachträge zu meinen Thesen über die griechischen Gilgamiš-Sagen*, *ibid.*, 413-414. Il JENSEN ha riassunto le sue tesi sulla diffusione dei motivi letterari dell'*Epopea* in Oriente ed Occidente nella sua opera in due volumi *Das Gilgameschepos der Weltliteratur*, I, Leipzig; II, Marburg 1906-1926.

P. DHORME ha inserito nel suo *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, una traslitterazione dei testi niniviti e una sua traduzione, 182-325.

Una versione tedesca è stata pubblicata da A. UNGNAD nel 1921 a Jena in *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, 66-120.

Una nuova traduzione tedesca è stata inserita da E. EBELING negli *Altorientalische Texte zum Alten Testament* di H. GRESSMANN, Berlin-Leipzig 1926, 150-198.

L'edizione classica di tutti i frammenti niniviti conservati nel Museo Britannico è stata fatta da R. C. THOMPSON, *The epic of Gilgamish*, Oxford 1930, il quale vi ha aggiunto anche altri testi, paleobabilonesi e accadi. Due anni prima egli aveva dato fuori una sua versione in versi inglesi dell'*Epopea*, London 1928.

Dopo l'edizione del THOMPSON sono venuti alla luce altri pochi e piccoli, taluni anzi piccolissimi, frammenti della redazione ninivita.

Un frammento trovato nell'antica capitale dell'Assiria Aššūr è stato pubblicato nel testo cuneiforme da E. EBELING nei *Keilschriftexte aus Assur religiösen Inhalts*, III, Nr. 115, «Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft », XXVIII e sgg., Leipzig 1917.

I frammenti della redazione paleobabilonese hanno trovato

degli editori in B. MEISSNER, S. LANGDON, M. JASTROW e A. T. CLAY. Il MEISSNER ha reso di pubblica ragione *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamesepos*, « Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft », VII, 1, Leipzig 1902. Si veda inoltre TH. G. PINCHES, « Proceedings of the Society of Biblical Archaeology », XXV (1903), 113-122. S. LANGDON ha trattato del frammento del Museo di Filadelfia prima nel « Museum Journal », VIII, 29-38, e lo ha poi pubblicato in *The epic of Gilgamesh*, « Publications of the Babylonian Section of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania », X, 3, Philadelphia 1917. M. JASTROW e A. T. CLAY hanno congiunto i loro lavori nella pubblicazione del frammento di New Haven: *An old Babylonian version of the Gilgamesh epic*, « Yale Oriental Series », Researches, IV, 3, New Haven 1920.

Le tavolette della traduzione hittita hanno trovato in J. FRIEDRICH un ottimo interprete; egli le ha traslitterate e tradotte in *Die hethitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXXIX (1929), 1-82.

A. UNGNAD ha traslitterato e tradotto in tedesco quanto ci è pervenuto della versione hurrita dell'*Epopea*: *Gilgamesh-Epos und Odyssee*, Breslau 1923, 27-28.

Negli ultimi decenni sono state fatte nuove traduzioni della nostra *Epopea*.

In lingua francese abbiamo una traduzione di G. CONTENAU, *L'épopée de Gilgamesh, poème babylonien*, Paris 1939, con introduzione e ricco commento.

Al 1934 risale una eccellente traduzione tedesca di A. SCHOTT, *Das Gilgamesch-Epos*, Leipzig 1934.

A F. M. TH. BÖHL dobbiamo una versione in lingua olandese, *Het Gilgamesj-epos*, Amsterdam 1941. La seconda edizione è del 1952.

Nel 1942 è uscita ad Istanbul una traduzione turca di MUZAFFER RAMANOGLU sotto il titolo *Gilgames destani*. È stata ristampata nel 1944 ad Ankara.

Di KN. TALLQVIST è una versione svedese del 1945: *Gilgameš-eposet*.

Se la sua vita non fosse stata troncata dalla morte, A. RAVN

avrebbe pubblicato una versione danese, alla quale lavorava da parecchi anni.

Le due versioni inglesi piú recenti sono quella di A. HEIDEL, *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*, Chicago 1946, e quella di E. A. SPEISER in *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 72-99.

Le importanti proposte di integrazione ed interpretazione del testo alle quali mi riferisco nelle note sotto il nome OPPENHEIM sono state da lui inserite sotto il titolo *Mesopotamian mythology*, II, in « Orientalia », N. S., XVII (1948), 17-58.

Il contenuto poetico e drammatico della nostra *Epopea* ha indotto non pochi autori a trattare lo stesso soggetto in poemi piú o meno dotati di afflato lirico. È uscito quindi negli ultimi decenni un certo numero, anzi sarebbe meglio dire un numero sorprendentemente alto, di *Nachdichtungen* dell'*Epopea*.

In Italia l'editore Fratelli Bocca di Milano ha dato fuori nel 1944 un volumetto della collezione « Breviari Mistici » dal titolo *L'epopea di Gilgamesh*, senza nome d'autore, ma con un'introduzione di G. B. ROGGIA su *La formazione del poema e i problemi dello spirito nell'antico Oriente*.

I Tedeschi si sono dimostrati molto prolifici in questo genere letterario dell'imitazione. Di G. E. BURCKHARDT abbiamo un *Gilgamesch, eine Erzählung aus dem alten Orient*, Leipzig 1916; una nuova edizione risale al 1951. R. PANNWITZ tratta in *Das namenlose Werk*, Nürnberg 1920, proprio del nostro poema. H. HAEFKER ha pubblicato nel 1924 a Monaco di Baviera un suo libro dal titolo *Gilgamesch, eine Dichtung aus Babylon*. Fr. SCHMIDKE è l'autore del libro *Gilgamesch, Streben nach Erlösung vom Tode*, Morgenland, H. 28. Fr. JORDAN ci dà una traduzione molto libera dell'*Epopea* nel libro *In den Tagen des Tammuz, altbabylonische Mythen*, München [1950].

W. F. LEONARD ha edito in inglese nel 1934 negli Stati Uniti d'America una sua versione poetica ritmica, basata su di una traduzione tedesca di H. RANKE.

Dei nuovi frammenti dell'*Epopea* pubblicati recentemente da O. R. GURNEY e da A. HEIDEL ho fatto il debito uso.

TAVOLA PRIMA

COLONNA I.

Colui che ha visto tutto per farlo sapere al paese,
che tutto ha saputo per riferirlo a tutti,
.... insieme ....
.... la saggezza di tutto sapere Gilgameš.
Egli ha visto il segreto coperto ......, 5
ha portato notizia di ciò che era davanti al diluvio.
Per una via lontana è andato, si è stancato e [in difficoltà].
ha scolpito su di una stele tutto il (suo) travaglio.
Ha fatto fare il muro di Uruk dai recinti,
del santo Eanna, del santuario puro: 10
guarda il suo muro, che è fatto come di bronzo,
osserva i suoi rilievi, cui nessun (lavoro) eguaglia,
tocca la sua soglia, che è là da tempi antichissimi,
avvicínati ad Eanna, la sede d'Ištār,
che nessun re posteriore, nessun uomo ne farà una eguale, 15
sali sopra il muro che gira attorno ad Uruk,
esamina la (sua) base, i (suoi) mattoni osserva!
Il fondamento dei suoi mattoni non è di mattoni cotti?
Le sue fondamenta non sono gettate in sette strati?
[*manca il resto della colonna*]

COLONNA II.

[*piccola lacuna*]
due terzi di lui sono dio, un terzo di lui è uomo;

la forma del suo corpo è perfetta
[*lacuna e righe mutile, circa quattro*]
.... come un toro selvatico la cui testa è eretta,
non ha nessun eguale l'impeto delle sue armi,
10 i suoi compagni sono legati nella sua rete,
i prodi di Uruk sono furenti nelle loro celle.
Gilgameš non lascia nessun figlio a suo padre,
di giorno e di notte furoreggia la sua possanza.
È Gilgameš costui, il pastore di Uruk dai recinti,
15 lui, il loro pastore, il possente, il meraviglioso, il sapiente ....
Gilgameš non lascia nessuna figlia a sua madre,
né la figlia di un eroe, né la moglie di un prode,
I loro lamenti essi hanno fatto conoscere ai grandi dèi,
gli dèi del cielo, il signore di Uruk essi resero edotti:
20 « Hai conferito esistenza a un figlio furente, ... del quale
[la testa è eretta come quella di un toro selvatico;
non ha nessun eguale l'impeto delle sue armi,
i suoi compagni sono chiusi nella sua rete.
Gilgameš non lascia nessun figlio a suo padre.
È Gilgameš costui, il pastore di Uruk dai recinti,
25 lui, il loro pastore e ....
il possente, il meraviglioso, il sapiente ....
Gilgameš non lascia nessuna figlia a sua madre,
né la figlia di un eroe né la moglie di un prode ».
I loro lamenti Anu fece conoscere ad Aruru,
30 alla grande Aruru egli gridò: « Tu, Aruru, che hai creato
[l'uomo,
ora crea una sua imagine: a suo tempo egli sia un ritratto
essi lotteranno tra loro, e Uruk si calmerà! » [di Gilgameš;
Aruru quando udí questo formò in se stessa un'imagine di Anu.
Aruru si lavò le mani, staccò dell'argilla, la gettò per terra
35 e coll'argilla costruí l'eroe Enkidu, progenie sublime, della
[(schiera) guerriera di Nimurta.
Tutto il suo corpo è coperto di capelli, l'acconciatura della
[(sua) capigliatura è come quella di una donna;

la crescita della sua capigliatura è fitta come Nisaba,
Egli non conosce né la gente né il paese, è vestito di un
[abito come Sumuqān.
Assieme alle gazzelle egli mangia erbe,
assieme al bestiame accorre ai luoghi di abbeverata, 40
assieme al brulicame si compiace dell'acqua.
Un cacciatore, un uomo violento,
lo fronteggia davanti all'abbeveratoio,
un giorno, due, tre (giorni) davanti all'abbeveratoio lo fron-
[teggiò.
Lo vide il cacciatore, si contrasse la sua faccia; 45
egli e il suo bestiame rientrò in casa sua,
s'infuriò, si sconvolse (la sua faccia), egli ammutolí,
fremette il suo cuore, la sua faccia s'oscurò,
entrò la paura nel suo animo,
a (quella di) chi cammina per una lunga strada era simile la
[sua faccia. 50

COLONNA III.

Il cacciatore aprí la sua bocca, disse e parlò a suo padre:
« Padre mio, un uomo che è venuto dal monte,
nel paese è potente la sua forza,
come la fortezza di Anu è potentissima la sua forza,
Egli scorrazza sopra il monte costantemente, 5
costantemente assieme al bestiame ai luoghi di abbeverata
[accorre,
costantemente dirige i suoi piedi verso i luoghi di abbeverata.
Io ho paura e non mi avvicino a lui.
Egli ha riempito i pozzi che io avevo scavati,
ha strappato le trappole che io avevo tese, 10
ha fatto scappare dalle mie mani il bestiame, brulicame della
non mi permette di lavorare la campagna ». [campagna,
Suo padre aprí la sua bocca, disse e parlò al cacciatore:
« Figlio mio, risiede dentro ad Uruk Gilgameš:
non v'è alcuno piú potente di lui; 15

nel paese è possente la sua forza: come la schiera di Anu
Orsú, dirígiti verso Uruk, [è potentissima la sua forza.
e quando (Gilgameš) apprenderà la forza dell'uomo,
dirà: ‹Va, cacciatore, mena con te una prostituta, una cor-
[tigiana!
20 .... come un potente.
Quando egli condurrà il bestiame all'abbeveratoio,
essa si strappi il suo abito, denudi il suo seno.
Egli la vedrà, si avvicinerà a lei.
Il suo bestiame, che è cresciuto nella sua campagna, gli si
[estranierà› ».
25 Al consiglio di suo padre (il cacciatore) prestò orecchio.
Il cacciatore andò da Gilgameš,
prese la strada, dentro ad Uruk si diresse,
il cacciatore andò da Gilgameš e gli disse:
« Un uomo che è venuto dal monte,
30 nel paese è potente la sua forza,
come la schiera di Anu è potentissima la sua forza,
egli scorrazza sopra il monte costantemente,
costantemente assieme al bestiame ai luoghi di abbeverata
[accorre,
costantemente dirige i suoi piedi verso i luoghi di abbeverata.
35 Io ho paura e non mi avvicino a lui.
Egli ha riempito i pozzi che io avevo scavati,
ha strappato le trappole che avevo tese,
ha fatto scappare dalle mie mani il bestiame, brulicame della
non mi permette di lavorare la campagna ». [campagna,
40 Gilgameš parlò a lui, al cacciatore:
« Va, cacciatore, mena con te una prostituta, una cortigiana.
Quando egli condurrà il bestiame all'abbeveratoio,
essa si strappi il suo abito, denudi il suo seno.
Egli la vedrà, si avvicinerà a lei:
45 il suo bestiame che è cresciuto nella sua campagna gli si
[estranierà ».
Andò il cacciatore, menò con sé una prostituta, una cortigiana.

Essi presero la strada, si diressero per la via.
Il terzo giorno raggiunsero il luogo di destinazione.
Il cacciatore e la prostituta sedettero nella loro dimora,
un giorno, due giorni sedettero davanti all'abbeveratoio. 50
Il bestiame raggiunse l'abbeveratoio e bevve,

Colonna IV.

(lo) raggiunse il brulicame e si compiacque dell'acqua.
E lui Enkidu, il suo luogo di nascita era la montagna,
assieme alle gazzelle egli mangiava erba,
assieme al bestiame beveva all'abbeveratoio,
assieme al brulicame si compiaceva dell'acqua, 5
Lo vide la prostituta, l'uomo selvaggio,
il prode, lo sterminatore dell'interno della campagna.
« Questo è lui, prostituta! Denuda il tuo seno,
apri il tuo grembo, affinché egli prenda il tuo sesso.
Non esitare, prendi il fiato! 10
Egli ti vedrà, si avvicinerà a te.
Il tuo abito tògli(ti), affinché egli si stenda sopra di te!
Compi al selvaggio il lavoro della donna!
Il suo bestiame, che è cresciuto nella campagna, gli si estranierà,
la sua voluttà si piegherà sopra di te ». 15
La prostituta denudò la sua voluttà, aprí la sua intimità, ed
[egli prese il suo sesso.
Essa non esitò e si prese il suo fiato,
essa si tolse il suo abito. Egli si stese sopra di lei.
Essa compí al selvaggio il lavoro della donna,
la sua voluttà si piegò sopra di lei. 20
Sei giorni e sette notti Enkidu si accostò alla prostituta (e)
Dopo che si fu saziato della sua voluttà, [la possedette.
si rivolse verso il suo bestiame,
(ma) le gazzelle, quando videro Enkidu, scorrazzarono di qua
[e di là,
il bestiame della campagna si scansò dal suo corpo. 25

Enkidu si atterrí, il suo corpo era (come) legato,
i suoi ginocchi ristettero, perché il suo bestiame se ne era
[andato.
Enkidu deperí, la sua corsa non era come quella di prima.
Egli se (ne) avvide, e la sua intelligenza si acuí.
30 Si voltò . . . . . . e si sedette ai piedi della prostituta.
Egli guardò (ora) la faccia della prostituta,
e alla prostituta che diceva prestò orecchio.
La prostituta a lui, ad Enkidu parlò:
« Saggio sei, o Enkidu, sei come un dio.
35 Perché scorrazzi nella campagna col brulicame?
Orsú, ti condurrò dentro ad Uruk dai recinti,
alla casa pura, dimora di Anu ed Ištār,
dove (sta) Gilgameš, perfetto di forza,
e come un toro selvatico è prepotente sopra la gente ».
40 Essa (cosí) gli parlò. Gli conviene il suo dire;
il suo cuore sapiente cerca un compagno.
Enkidu parla a lei, alla prostituta:
« Orsú, cortigiana, prendimi con te
alla casa pura, santa, dimora di Anu ed Ištār,
45 dove (sta) Gilgameš, perfetto di forza,
e come un toro selvatico è prepotente sopra la gente.
Io lo chiamerò (a cimento) e fortemente (gli) parlerò.

COLONNA V.

Proclamerò dentro ad Uruk: Io sono potente!
Io cambierò i destini.
Colui che è nato nella campagna, la sua forza è potente! »
« . . . . gli farò vedere la tua faccia,
5 dove egli sta . . . . io so.
Orsú, Enkidu, dentro ad Uruk dai recinti,
dove la gente è magnifica nei (suoi) abiti,
ed ogni giorno si festeggia un giorno festivo,
dove cinedi . . . . cimbalo

e cortigiane . . . . belli, 10
di voluttà sono adorne . . . . , sono piene di allegrezza,
dal giaciglio di notte fanno uscire i grandi.
Enkidu, che gioisci della vita,
a te farò vedere Gilgameš, uomo allegro.
Ossèrvalo, guarda la sua faccia! 15
È bello per prodezza, ha grande forza,
è adorno di voluttà tutto il suo corpo,
ha possanza potente piú di te,
non riposa (né) di giorno (né) di notte.
Enkidu, muta la tua avversione! 20
Gilgameš, Šamaš lo ama,
Anu, Enlil ed Ea hanno allargato il suo orecchio.
Prima che tu scendessi dal monte
Gilgameš ha visto ad Uruk sogni (che) ti (riguardavano).
Si è levato (allora) Gilgameš, ha manifestato i sogni e ha
[parlato a sua madre: 25
‹Madre mia, ho visto un sogno questa notte.
Vi erano le stelle del cielo.
Come la schiera di Anu cadde (qualcuno) sopra di me.
(Volevo) levarlo, (ma) era (troppo) pesante per me,
(volevo) scioglier(mi) dal suo laccio, (ma) non potei muoverlo. 30
Uruk, il paese, ristette attorno a lui,
il paese si radunò attorno a lui;
accorsero gli artigiani attorno a lui,
i prodi si affollarono attorno a lui,
. . . . i miei compagni gli baciarono i piedi. 35
Io come (sopra) una moglie mi sono chinato sopra di lui,
e lo ho deposto ai tuoi piedi,
affinché tu ne facessi il mio eguale›.
La madre di Gilgameš, la sapiente, che conosce tutte (le cose),
parlò al suo signore,
Ninsun, la sapiente, che conosce tutte (le cose), parlò a
[Gilgameš: 40
‹Le stelle del cielo sono i tuoi compagni.

Colui che come una schiera di Anu cadde sopra di te,
(volevi) levarlo, (ma) era (troppo) pesante per te,
(volevi) scioglier(ti dal) suo laccio, (ma) non potevi muoverlo,
45 lo deponesti ai miei piedi,
affinché io ne facessi il tuo eguale,
come (sopra) una moglie ti sei chinato sopra di lui,

COLONNA VI.

egli è un compagno potente, che viene in aiuto del (suo)
del quale la forza è potente nel paese. [amico,
Come la schiera di Anu è potentissima la sua forza.
Tu come (sopra) una moglie ti inchinerai sopra di lui,
5 . . . . egli non ti abbandonerà.
Questa è l'interpretazione del tuo sogno›.
Gilgameš per la seconda volta parlò a sua madre:
‹Madre mia, ho visto un secondo sogno.
In Uruk dai recinti cadde un'accetta: ci si radunò attorno
[ad essa,
10 Uruk, il paese, ristette attorno ad essa,
il paese si radunò attorno ad essa.
Accorsero gli artigiani attorno ad essa.
Io la ho deposta ai tuoi piedi
e come (sopra) una moglie mi sono chinato sopra di essa,
15 affinché tu ne facessi il mio eguale?›
La madre di Gilgameš, la sapiente, che conosce tutte (le cose),
[parlò a suo figlio,
Ninsun, la sapiente, che conosce tutte (le cose), parlò a
[Gilgameš:
‹L'accetta che hai veduta è un uomo.
Tu come (sopra) una moglie ti chinerai sopra di lui,
20 affinché io ne faccia il tuo eguale.
Egli è un compagno potente, che viene in aiuto del (suo)
del quale la forza è potente nel paese. [amico,
Come la schiera di Anu è potentissima la sua forza›.

Gilgameš aprí la sua bocca e parlò a sua madre:
« . . . . grande, egli cada, 25
un compagno, un amico io avrò;
. . . . tu, ... io›.
Gilgameš dichiarò cosí i suoi sogni›.
La cortigiana raccontò (questo) ad Enkidu,
(mentre) tutti e due stavano seduti. 30

TAVOLA SECONDA

[*redazione paleobabilonese*]

Colonna II.

1-23 ....
Egli ascoltò le sue parole ed accolse il suo dire,
25 il consiglio della donna
cadde nel suo cuore.
Egli (si) strappò il (suo) vestito,
essa lo rivestí con un (altro);
con un altro vestito
30 essa si vestí.
Essa afferrò la sua mano,
come un fratello lo condusse
verso la mensa dei pastori,
il luogo dei recinti,
nel cui interno si radunavano i pastori.
[*lacuna di quattro o cinque righe*]

Colonna III.

Il latte del brulicame
egli soleva succhiare
Cibo gli mettono (ora) davanti.

Egli era imbarazzato: (lo) guardò
e osservò,
(ma) Enkidu non sapeva 5
mangiare cibo,
a bere il liquore
non gli era stato insegnato.
La prostituta aprí la sua bocca
e parlò ad Enkidu: 10
« Mangia il cibo, Enkidu,
necessità della vita!
Bevi il liquore, costume del paese! ».
Mangiò il cibo Enkidu,
finché si saziò. 15
Il liquore egli bevve,
sette boccali.
Il (suo) animo si distese e si rasserenò,
il suo cuore gioí,
e il suo volto splendette. 20
Egli palpeggiò ....
il suo corpo peloso,
(lo) unse con olio.
Egli divenne come un uomo.
Indossò un vestito, 25
ed è (ora) come uno sposo.
Egli prese la sua arma
per attaccare i leoni
— riposavano (ora) i pastori, durante la notte —,
pugnalò i lupi, 30
sottomise i leoni
— i grandi custodi (ora) riposavano —,
Enkidu era (ora) il loro protettore.
Un uomo vigoroso,
un prode, unico (nel suo genere), 35
faceva salire il secchio.
[*mancano circa cinque righe*]

Colonna IV.

[*lacuna di circa otto righe*]
egli si dava alla gioia.
10 Levò i suoi occhi,
vide un uomo,
parlò alla prostituta:
« Cortigiana, fa avvicinare l'uomo!
Perché è venuto?
15 Voglio sentire il suo discorso ».
La prostituta chiamò l'uomo.
Egli venne presso di lui. (Enkidu) lo vide:
« Prode, perché mi scruti?
A che cosa è diretto il tuo interesse? »
20 Il prode aprí la sua bocca
e parlò ad Enkidu:
« Nella Casa delle Riunioni Giš ha ......
i destini della gente,
l'omaggio degli alti (?)
25 ha caricato sulla città gravami.
Il vitto della città ....
Per il re di Uruk dai mercati
è aperta la stanza della gente per lo sposalizio,
per Giš, re di Uruk dai mercati,
30 è aperta la stanza della gente
per lo sposalizio.
Egli possiede le donne (già) destinate (ad essere spose),
prima lui,
ed indi ....
35 Per consiglio di dio è stato comandato
al (tempo del) taglio dei suoi ....;
(che questo sarà) il suo destino ».
Al discorso del prode
la sua faccia impallidí.
[*lacuna di circa tre righe*]

Colonna V.

[*lacuna di circa sei righe*]
camminava [Enkidu davanti], 7
e la cortigiana dietro a lui.
Egli entrò in Uruk dai mercati.
Gli artigiani si radunarono attorno a lui. 10
Egli ristette nelle strade
di Uruk dai mercati.
La gente si radunò
e parlava di lui:
« Come è del tutto eguale a Giš! 15
Di statura (gli) è (bensí) inferiore,
(ma) le sue ossa sono piú forti.
.... egli protegge
.... è divenuto.
Il latte del brulicame 20
egli ha succhiato ».
Sempre ad Uruk ....
i prodi si rallegrarono:
« C'è (ora) un eroe,
per il prode, il cui aspetto è diritto, 25
per Giš, (che è) come un dio,
c'è (ora) un eguale ».
Per Išḫara il giaciglio
è approntato.
Giš si levò ...., 30
di notte ....,
(vi) si recò.
Enkidu camminava (allora) nella strada
(e) tagliò la via
di Giš 35
.... la sua potenza.
[*lacuna di circa tre righe*]

COLONNA VI.

[*lacuna di circa quattro righe*]
5 magnifico . . . .
Giš . . . .
sopra di lui . . . .
il suo furore scattò.
Egli si levò, ristette
10 davanti a lui.
Essi si affrontarono nel mercato del paese.
Enkidu ostruí la porta
col suo piede,
non lasciò entrare Giš.
15 Si afferrarono come tori,
frantumarono
lo stipite della porta.
Il muro tremò.
Giš ed Enkidu
20 si afferrarono
come tori, frantumarono
lo stipite della porta,
Il muro tremò.
Giš si accosciò,
25 (mentre) il suo piede era per terra.
Si calmò (allora) il suo furore,
ebbe riposo il suo petto.
Quando il suo petto ebbe riposo,
Enkidu a lui,
30 parlò a Giš:
« Quale unico tua madre
ti ha generato,
la vacca selvatica del recinto,
Ninsun!
35 È elevato sopra gli uomini il tuo capo.
La regalità sopra gli uomini
ti ha conferito Enlil ».

TAVOLA TERZA

[*redazione paleobabilonese*]

COLONNA I.

[*manca quasi del tutto*]

COLONNA II.

[*mancano del tutto o sono molto mutile venticinque righe*]
Gli occhi di Enkidu si riempirono di lacrime, 26
era percosso il suo cuore,
. . . . sospirò.
Gli occhi di Enkidu si riempirono di lacrime,
era percosso il suo cuore, 30
. . . . sospirò.
Giš bonariamente
Parlò ad Enkidu:
« Perché i tuoi occhi
sono pieni di lacrime, 35
è percosso il tuo cuore,
. . . . sospiri? »
Enkidu aprí la sua bocca
(e) parlò a Giš:
« Oppressione, amico mio, 40

serra il mio collo,
le mie braccia sono flaccide,
la mia forza barcolla ».
Giš aprí la sua bocca
(e) parlò ad Enkidu:

COLONNA III.

[*lacuna di circa quattro righe*]
5 « Nella foresta abita l'eroico Ḫumbaba (Ḫuwawa),
.... lo uccideremo
ed estirperemo dal paese tutto ciò (che vi ha) di cattivo.
Taglieremo i cedri ».
[*tre righe molto mutile*]
(e) parlò a Giš:
« Sappi, amico mio, nella montagna,
15 quando andavo qua e là col bestiame,
per dieci mila ore doppie nel mezzo della foresta
sono sceso dentro ad essa. (Là stava)
Ḫumbaba, il cui grido è tempesta
la cui bocca è fuoco,
20 il cui fiato è morte.
Perché desideri ardentemente
far questo?
Non è possibile fronteggiare
la dimora di Ḫumbaba ».
25 Giš aprí la sua bocca
(e) parlò ad Enkidu:
« Desidero ardentemente salire sulla montagna,
me ne andrò nella foresta ».
[*sette righe gravemente mutile*]
Enkidu aprí la sua bocca
(e) parlò a Giš: « Quando ce ne andremo
nella foresta dei cedri,
40 il cui custode è, o Giš, un guerriero

potente, che (mai) riposa,
Ḫumbaba. Egli è come Šamaš
e Addu ....
Egli ....

COLONNA IV.

per custodire la foresta dei cedri,
a terrore della gente, Enlil lo ha destinato ».
Giš aprí la sua bocca
(e) parlò ad Enkidu:
« Chi, amico mio, è superiore alla morte? 5
Soltanto un dio abiterebbe eternamente con Šamaš.
L'umanità, numerati sono i suoi giorni,
tutto ciò che essa fa è (soltanto) un soffio.
Tu ora temi la morte?
Non c'è piú la potenza del tuo eroismo? 10
Io andrò (perciò) davanti a te,
(quando) la tua bocca griderà: ‹Avvicínati!› Hai paura?
Se io cado, stabilirò (tuttavia) il mio nome:
‹Giš nella lotta col guerriero Ḫumbaba
è caduto!› 15
[*righe mutile o incomprensibili*] 16-22
mi apprestèrò
a penetrare nella foresta dei cedri.
(Mi) farò un nome eterno. 25
Andiamo, amico mio, prima dagli armaiuoli:
fondano armi in nostra presenza! »
Andarono prima dagli armaiuoli.
Sedettero gli artigiani e deliberarono,
fusero grandi mannaie, 30
fusero ascie da tre talenti,
fusero pugnali grandi,
colle lame da due talenti,
giavellotti da trenta mine per i loro fianchi,

35 l'impugnatura dei pugnali da trenta mine d'oro.
Giš ed Enkidu portavano (ciascuno) dieci talenti (d'armi).
Nella grande porta d'Uruk dai sette chiavistelli
il popolo udí (la notizia), gli artigiani si radunarono,
si raccolsero nelle strade di Uruk dai mercati.
40 Vi venne anche Gilgameš.
Gli anziani di Uruk dai mercati
vennero e si sedettero davanti a lui.
Giš disse cosí:
« Udite, anziani di Uruk dai mercati.
45 Andrò contro il guerriero Ḫumbaba.

Colonna V.

Voglio vedere ciò che si dice di Giš,
di colui del cui nome sono pieni i paesi!
Voglio vincere colui (che sta) nella foresta dei cedri,
che è potente la discendenza di Uruk
5 voglio far udire al paese!
Mi appresto a vincerlo nella (foresta dei) cedri.
Un nome eterno mi farò ».
Gli anziani di Uruk dai mercati
risposero (con questo) discorso a Gilgameš:
10 « Tu sei giovane, Giš, (e perciò) il tuo cuore ti esalta (facil-[mente).
Ciò che fai non sai.
Sentiamo che Ḫumbaba ha un aspetto mostruoso.
Chi ha (mai) affrontato le sue armi?
Per diecimila ore doppie nel mezzo della foresta
15 chi è (mai) disceso dentro ad essa?
Ḫumbaba, il suo grido è tempesta,
la sua bocca è fuoco, il suo fiato è morte.
Perché desideri ardentemente far questo?
Non è possibile fronteggiare la dimora di Ḫumbaba ».
20 Giš udí il discorso dei suoi consiglieri,

guardò e sorrise al suo amico:
« Ora, amico mio, cosí io dico:
(Anche se) lo temessi, il guerriero Ḫumbaba,
andrei contro di lui nella foresta dei cedri ».
[*mancano circa sette righe*]
« il tuo dio ti protegga .... sano e salvo 32
ti faccia fare il cammino! »
Sull'argine di Uruk dai mercati
Giš s'inginocchiò davanti a Šamaš: 35
« La parola che hanno detta si avveri!
Vengo, o Šamaš, innalzo le mie mani a te,
per sempre sia salva la mia vita!
Fammi ritornare all'argine di Uruk,
la (tua) protezione poni sopra di me! » 40
Chiamò Giš il suo amico,
i suoi oracoli ....
[*circa sei righe mutile o mancanti*]

Colonna VI.

Dagli occhi di Giš scorrevano le lacrime:
« Sto per prendere una strada che non ho mai percorsa,
.... non conosco
.... io sia sano e salvo!
.... voglio esaltarti con gioia del cuore, 5
.... lodarti,
metterti sopra troni! »
....
Essi portarono grandi pugnali,
arco e turcasso 10
posero nella (sua) mano.
Egli prese la mannaia,
il suo arco e il suo turcasso,
.... un secondo ....,
infilò il suo pugnale nella sua cintura. 15

Prima che essi se ne andassero
gli artigiani si avvicinarono a Giš:
« Quando ritornerai dentro a Uruk? »
Gli anziani gli si avvicinarono (di nuovo)
20 e dettero consiglio circa la strada a Gilgameš:
« Non confidar, Giš, nella tua forza,
prepara la tua strada, guàrdati!
Enkidu vada davanti a te,
la strada egli ha visto, è andato per la via,
25 conosce i passi della foresta,
tutte le entrate di Ḫumbaba.
Colui che cammina davanti salva il compagno,
prepara la strada (e) salva se stesso.
Šamaš ti faccia ottenere il tuo trionfo!
30 Ciò che ha detto la tua bocca i tuoi occhi possano vedere!
Ti sia aperto il sentiero chiuso!
La strada (ti) scorra celere sotto il tuo incesso!
I monti (ti) scorrano celeri sotto i tuoi piedi!
Durante la notte una cosa della quale gioisci
35 (ti) apporti Lugalbanda e ristia presso di te
per il tuo trionfo!
Mentre sei (ancora) giovane ottieni il trionfo:
Nel fiume di Ḫumbaba, come desideri,
lava i tuoi piedi!
40 Durante il tuo riposo notturno scava un pozzo,
ci sia sempre acqua pura per la tua libazione!
Acqua fresca liba a Šamaš!
Lugalbanda si ricordi di te! »
Enkidu aprí la sua bocca e parlò a Gilgameš:
45 « Giš, poiché .... hai l'intenzione di andare,
non tema il tuo cuore! In me poni la (tua) fiducia!
Conosco la sua abitazione e la strada sulla quale Ḫumbaba [cammina.
La partenza comanda, ... loro! »
[*lacuna di tre righe*]
« .... sarà pieno

... Enkidu che andrà con me,
...... ciò che vi ho detto, 55
.... con gioia di cuore ».
Quando gli anziani ebbero udito il suo discorso,
il prode diressero sulla via:
« Va, Gilgameš, sia ....!
Vada tuo fratello davanti a te, 60
ti mostri la strada giusta!
Šamaš ....
che rinnova ....
fra .... »

COLONNA I.

[*si omettono le rr.* 1-12 *della redazione assira*]
Gilgameš aprí la sua bocca, disse
e parlò ad Enkidu:
« Orsú, amico mio, andiamo nel palazzo sublime, 15
davanti a Ninsun, la grande regina,
Ninsun la sapiente, la quale sa tutto:
un passo (ben) consigliato essa farà fare ai nostri piedi ».
Si presero vicendenvolmente per le mani,
Gilgameš ed Enkidu, (ed) andarono al palazzo sublime, 20
davanti a Ninsun, la grande regina.
Gilgameš si alzò ed entrò nell'interno della casa della regina:
« Ninsun, ti dirò il mio pensiero.
Per una via lontana, dove sta Ḫumbaba, voglio andare,
affrontare una battaglia che non conosco, 25
camminare per un sentiero che non conosco.
Fino al giorno che io vada e ritorni,
fino a che io giunga nella foresta dei cedri,
finché il valoroso Ḫumbaba io uccida
e tutto il male che Šamaš odia io estirpi dal paese, 30
prega Šamaš per me! »
[*lacuna*]

Ninsun, quando le parole di Gilgameš, suo figlio,
.... ebbe udite,

Colonna II.

Ninsun entrò nella sua camera
....
si vestí di un abito adatto al suo corpo,
si vestí di un pettorale adatto al suo petto,
5 si pose sul capo la sua corona splendente,
acqua versò sulla terra e la polvere,
balzò ...... salí sul tetto,
salí sulla terrazza, versò incenso a Šamaš,
fece un'offerta, davanti a Šamaš levò le sue mani:
10 « Perché hai dato a mio figlio Gilgameš un cuore cui non è [concesso riposo?
Ed ora lo hai toccato (sí che vuole) andare
per una via lontana, dove (sta) Ḫumbaba,
affrontare una battaglia che non conosce,
camminare per un sentiero che non conosce,
15 fino al giorno che vada e ritorni,
fino a che raggiunga la foresta dei cedri,
finché il valoroso Ḫumbaba egli uccida
e tutto il male che tu odii estirpi dal paese,
nel giorno che tu stabilisci
20 essa, Aya, la tua sposa, si rivolga verso te e ti rammenti
lui, lui, alle guardie della notte ....
.... di sera .... »
[*grande lacuna, quasi completa, della II e III col.*]

Colonna IV.

[*mancano quasi del tutto quattordici righe*]
15 Essa spense l'incenso ed innalzò la preghiera,
chiamò Enkidu e gli diede la notizia;

« Enkidu potente, tu non sei (bensí) uscito dal mio grembo,
Ora ti ho scongiurato
col dono di Gilgameš,
20 sacerdotesse, consacrate e semispargenti ».
Un .... essa gettò attorno al collo di Enkidu.
Le sacerdotesse andarono ....
e le Figlie degli Dèi (lo) allevarono ....
« Io, Enkidu, ... »
[*grande lacuna*]

Colonna VI.

« Enkidu protegga l'amico, salvi il compagno!
Contro alle mogli ....
10 Noi tutti ti affidiamo il re.
Ritorna e affidaci il re! »
Enkidu aprí la sua bocca, disse
e parlò a Gilgameš:
« Amico mio, rivolgi .... »

TAVOLA QUARTA

Colonna I.

Dopo venti ore doppie essi mangiarono un boccone,
dopo trenta ore doppie essi si fermarono per la notte.
Per cinquanta ore doppie essi camminarono tutto il giorno.
Lo spazio di un mese e quindici giorni essi coprirono in tre
5 Davanti a Šamaš essi scavarono un pozzo

Colonna II.

Dopo venti ore doppie essi mangiarono un boccone,
dopo trenta ore doppie essi si fermarono per la notte,
Per cinquanta ore doppie essi camminarono tutto il giorno.
Lo spazio di un mese e quindici giorni essi coprirono in tre [giorni.
[*frammento di collocazione incerta*]
Gilgameš salí sulla montagna,
egli versò la sua farina ....:
« Montagna, porta un sogno con un significato favorevole ».
[*mancano alcune righe*]
27 Enkidu aprí la sua bocca e disse,
parlò a Gilgameš:
« Orsú, amico mio, ...
30 per comunicazione di Šamaš ....
La porta della selva ....
causa .... »

[*mancano circa trentatre-trentacinque righe*]
Enkidu levò i suoi occhi, ... 36
colla porta discorre come con un uomo:
« Porta irrazionale della selva,
la quale non ha affatto orecchi .... ,
per venti ore doppie ho ammirato il tuo buon legno, 40
finché vidi il cedro alto ....
Il tuo legno non ha l'eguale nel paese.
La tua altezza è di settantadue cubiti, la tua larghezza è di ventiquattro cubiti ... ,
Il tuo ... ti gira e il tuo cardine ....
Ti ha fatta il tuo artefice a Nippur 45
Se avessi saputo, porta, che questa è la tua grandezza
e questa la bontà del tuo legno,
avrei levato un'accetta, ti avrei schiantato,
avrei fatto intrecciare un baldacchino ...... »
[*grande lacuna che comprende la II, III e IV col. e una parte della V*]
« Ciò che hai detto nell'interno di Uruk 2
.... risté ....!
.... Gilgameš, discendenza di Uruk ...! »
Egli udí il discorso della sua bocca 5
si affrettò, ristette presso di lui, affinché non discendeva (solo):
« Discendiamo alla selva e non abbiamo paura!
Si veste con sette camicie ....
si è vestito e di sei si è spogliato .....
Come un toro selvatico focoso egli .... »
Come un toro selvatico focoso egli .... » 10
.... gridò, mentre era piena la sua bocca,
egli gridò al custode della foresta ......:
« Ḫumbaba come ....
[*piccola lacuna*]

Colonna VI.

...... la tua arma io farò vedere 3
.... qualsivoglia io vada ......

5 Amico mio, ho visto un sogno ....
Il giorno che ho visto il sogno è compiuto ... »
Enkidu giace un giorno, due giorni,
poiché Enkidu giace sul suo giaciglio;
un terzo giorno e un quarto giorno Enkidu giace sul suo [giaciglio,
10 un quinto, un sesto, un settimo, un ottavo, un nono, un [decimo,
poiché Enkidu è ammalato ....;
l'undicesimo e il dodicesimo giorno ......
Enkidu giace sul suo giaciglio.
Egli chiamò Gilgameš e gli disse:
15 « Mi odia, amico mio, un dio,
perché nell'interno di Uruk ......
ho temuto il combattimento e ....
il mio amico che nel combattimento ......
io .... »
[*piccola lacuna*]
23 Enkidu aprí la sua bocca, disse e parlò a Gilgameš:
« Amico mio, non discendiamo nell'interno della foresta!
Le mie mani si sono indebolite e le mie braccia sono diventate
25 [inerti ».
Gilgameš aprí la sua bocca, disse e parlò ad Enkidu:
« ...., amico mio, saremo noi vigliacchi?
Tu sei (pur) superiore a tutti loro.
Chi ha paura ....
30 Amico mio, sei conoscitore della battaglia, sei perito del [combattimento.
.... se tu tocchi, non temi la morte.
Insieme con me urla con clamore e recita ....
come un timpano diciamo ....
Esca l'inerzia dalle tue braccia, e la debolezza si levi dalle [tue mani!
35 .... ristà, amico mio, scendiamo insieme!
.....il tuo cuore pensi alla battaglia, dimentica la morte......

Il potente, il valoroso, l'uomo cui ci si affida,
che cammina avanti, protegge se stesso e salva (anche) l'amico.
Con belle azioni ci si fa un nome ».
Giunsero tutti e due alla staccionata. 40
Le loro parole cessarono, ed essi ristettero.

TAVOLA QUINTA

Colonna I.

Essi ristettero ed osservarono la foresta,
dei cedri essi guardarono l'altezza,
della foresta essi guardadono l'entrata.
Là dove Ḫumbaba camminava, passeggiando,
5 erano strade diritte, buono era il sentiero.
Essi vedono il monte dei cedri, abitazione degli dèi, trono di [Irnini.
Sul pendio del monte i cedri sono opulenti;
è buona la loro ombra; sono pieni di delizie.
(Il monte) è coperto di cespugli, è coperto di ....
[*mancano in tutto o in parte circa cinquantasei righe*]

Colonna II.

[*mancano in parte sei righe*]
7 Ḫumbaba aspettano i due eroi
(ma) egli non viene........,
non viene ....
[*mancano sette righe*]
17 Enlil ....
Enkidu aprí la sua bocca, disse e parlò a Gilgameš:
« Ḫumbaba non viene ....
Guardiamo i sogni, uno per uno ....
[*mancano in tutto o in parte undici righe*]

Il secondo sogno che ho visto ...., 32
noi eravamo sulla cima di una montagna,
la montagna cadde ....
noi eravamo come mosche da canneto ..., 35
noi che siamo stati procreati in campagna ..... »
(Gilgameš) parlò al suo amico Enkidu e gli interpretò il sogno:
« Amico mio, buono è il tuo sogno,
è un sogno magnifico ....
Amico mio, il monte che hai visto è Ḫumbaba. 40
Prenderemo Ḫumbaba, getteremo (via) il suo cadavere
e la sua salma calpesteremo ....
Domani avverrà cosí ».
Dopo venti ore doppie essi presero un pasto leggero,
dopo trenta ore doppie pernottarono, 45
di fronte a Šamaš scavarono un pozzo ....
Gilgameš salí sul suo vertice
e versò la sua farina fina del pozzo:
« Monte, apporta(ci) sogni ......,
fagli ....! » 50

Colonna III.

Il monte apportò (loro) sogni ....,
gli fece ....
la pioggia passò, andò ....
egli lo fece riposare per terra ....
.... e come grano di montagna ... 5
Gilgameš accosciato sostiene il suo mento,
ma il sonno, rampollo umano, si versò sopra di lui.
Nel mezzo (della notte) interruppe il sonno,
si levò e disse al suo amico:
« Amico mio, non mi hai chiamato? Perché mi sono svegliato? 10
Non mi hai toccato? Perché sono atterrito?
Non è passato un dio? Perché la mia carne è paralizzata?
Amico mio, ho visto un terzo sogno,

e il sogno che ho visto è del tutto terribile.
15 Gridò il cielo, la terra tuonò,
il giorno si oscurò, uscí la tenebra,
saettò una saetta, avvampò un fuoco,
.... irruppero, piovve morte,
si spense il chiarore, si spense il fuoco,
20 ciò che era caduto si convertí in cenere.
Scendiamo nella pianura, là prenderemo consiglio ».
Allora Enkidu gli presentò (la spiegazione) del suo sogno e [parlò a Gilgameš:
[*manca la fine della colonna*]
[*le col. V e VI sono quasi del tutto perite*]
[*testo accado di Hattušaš*]
3 « Per il tuo sogno mi sono rallegrato piú che ....
la sua faccia ....
5 Essi presero la strada, poi si fermarono.
Il sonno, rampollo della notte, si versò sopra Gilgameš.
Nel mezzo della notte il sonno lo lasciò.
Il sogno egli raccontò ad Enkidu, il suo amico:
« Come, non mi hai svegliato? Perché mi sono svegliato?
10 Enkidu, amico mio, ho visto un sogno ......
Mi hai svegliato? Perché ....?
Piú del mio primo sogno il secondo è terribile.
Nel mio sogno, amico mio, una montagna .....
mi gettò per terra, afferrò i miei piedi ...
15 un uomo, il cui splendore era grande, ...,
la cui bellezza era grande nel paese, ...
di sotto la montagna mi ha tratto, ...,
mi ha dato da bere acqua, e il mio cuore fu contento.
In terra egli pose i miei piedi .... »
20 Enkidu disse al suo dio,
a Gilgameš: « Amico mio, andiamo ....
Tutto è ostile ....
Non sono tutti i monti ostili ....?
Orsú, scaccia la tua paura ....!
25 Apparirà ....

E l'uomo che hai visto ....
che i tuoi occhi hanno visto ....,
il cui corpo ....
con te ....
presto .... ». 30

COLONNA VI.
testo hittita

« a te cosí 2
il Sole celeste ....
ed egli va ripetutamente ....
dentro al Sole celeste .... ». 5
Ed a lui uscirono le lacrime a torrenti.
E Gilgameš al Sole celeste disse: « .....
Questo è quel giorno che nella città di ....
ciò che nella città di nuovo ha fatto risiedere ....
Io però dal Sole celeste sono venuto 10
ed ho preso la via. Mediante pronostici determinati .... »
Il Sole celeste la preghiera di Gilgameš
esaudí, e contro Ḫumbaba venti
grandi si levarono: il vento grande, il vento settentrionale, [il vento ....., il vento ....,
il vento tempesta, il vento freddo, il vento burrasca, 15
il vento infuocato. Otto venti contro di lui si levarono, e di [Ḫumbaba
gli occhi indietro sbattono.
Ed a lui né di camminare avanti
è possibile né a lui di camminare indietro
è possibile, e Ḫumbaba desistette. 20
E Ḫumbaba a Gilgameš replicò:
« Lasciami libero, Gilgameš, a me tu sia signore,
io però a te sarò schiavo. E gli alberi,
che ho altamente apprezzati, ne ....
forti 25

taglierò e le case .... »
Ed Enkidu disse a Gilgameš:
« Ḫumbaba, la parola che egli ha detto,
non l'ascoltare ....
30 non lasciare Ḫumbaba in vita ....
e le montagne .... ».
[*manca il seguito*]

COLONNA VII.

[*lacuna*]
47 ..... la testa di Ḫumbaba essi tagliarono.

TAVOLA SESTA

Egli lavò la sua sporcizia, fece brillare le sue armi,
rigettò la sua treccia sulla schiena,
gettò (via) i suoi (abiti) sporchi e ne indossò di puliti,
si rivestí del mantello e si legò la cintura.
Quando Gilgameš si ebbe messa la tiara, 5
sulla bellezza di Gilgameš la grande Ištar levò gli occhi:
« Orsú, Gilgameš, sarai il mio amante!
Il tuo frutto a me dà in dono!
Tu sarai mio marito, io sarò tua moglie.
Ti farò attaccare un carro di lapislazzuli e d'oro, 10
del quale le ruote saranno d'oro e di diamanti le sue corna.
Gli farai attaccare ogni giorno grandi muli.
In casa nostra entra con profumo di cedro!
Alla tua entrata in casa nostra
(coloro che stanno presso) gli stipiti e (sono seduti su) troni 15
[baceranno i tuoi piedi.
Si prosterneranno ai tuoi piedi i re, i signori e i magnati.
I prodotti dei monti e del paese essi ti porteranno in tributo.
Le tue capre partoriranno molti piccoli, e il tuo minuto
[bestiame gemelli.
I tuoi puledri raggiungeranno colla loro soma gli anelli.
I cavalli al carro correranno veloci. 20
Il tuo mulo sotto il giogo non avrà l'eguale ».
Gilgameš aprí la sua bocca e disse, parlò alla grande Ištār:

« Che cosa dovrei dare io a te, se ti prendessi in moglie?
25 Dovrei darti olio per il corpo e vestirti?
Dovrei darti pane e viveri?
.... cibo conveniente alla divinità?
.... cibo conveniente alla regalità?
....
30 .... sia il tuo seggio,
.... farò indossare un vestito
.... se ti prende in moglie
Sei .... nella stagione della pioggia
una porta posteriore che non trattiene il vento e la pioggia,
35 un palazzo che abbatte ..... l'eroe,
un elefante che .... la sua coperta,
pece che brucia l'uomo che la porta,
un otre che bagna l'uomo che lo porta,
calcare che fa crollare il muro di pietra,
40 diaspro che .... il paese nemico,
una scarpa che ferisce chi la porta.
Chi è stato il (tuo) amante, che tu abbia amato per sempre?
Chi è stato il tuo pastore, che sopra di te abbia avuto potere?
Orsú, ti dirò i nomi di tutti i tuoi amanti.
45 Che .... della sua mano.
A Dumuzi, l'amante della tua giovinezza,
anno per anno hai destinato il piagnisteo.
(Sebbene) tu abbia amato il variopinto (uccello) pastore,
lo hai battutto e gli hai spezzato l'ala:
50 (ora) egli sta nella foresta e grida *kappi*!
Hai amato il leone, perfetto di forza,
(con tutto ciò) gli hai fatto scavare sette e sette fosse.
Hai amato il cavallo che esalta la battaglia,
(con tutto ciò) gli hai destinato la briglia, il pungolo e la [frusta,
55 di correre per sette ore doppie gli hai destinato,
di scalmanarsi e (poi) di bere gli hai destinato.
A sua madre Silili hai destinato il piagnisteo.

Hai amato il pastore, il guardiano,
che costantemente per te metteva in serbo focacce cinerarie;
ogni giorno per te egli scannava capretti, 60
(con tutto ciò) lo hai percosso e lo hai mutato in sciacallo:
(ora) i suoi stessi pastori lo scacciano,
e i loro cani gli strappano la pelle villosa.
Hai amato Išullānu, il giardiniere di tuo padre,
che costantemente ti portava pannocchie di datteri, 65
ogni giorno faceva splendere la tua tavola;
hai alzato (sopra di) lui gli occhi e sei andata da lui:
‹Išullānu mio, gustiamo la tua forza,
e stendi la tua mano e tocca la mia vulva!›
Išullānu di disse: 70
‹Che cosa vuoi da me?
Mia madre non ha cotto (cibo), e perciò non mangerò.
Dovrei forse mangiare (cibi) puzzolenti e putridi?
Il mantello contro il freddo non è copertura (bastevole)?
(Quando) tu udisti questo suo dire, 75
lo percotesti e lo mutasti in talpa,
lo facesti abitare in mezzo ai travagli,
dove non può salire il .... né discendere il ......
E quando mi avrai amato, mi destinerai (un destino) come [questi ».
Quando Ištār udí questo, 80
Ištār divenne furente e salí in cielo.
Andò Ištār davanti a suo padre Anu,
davanti a sua madre Antu essa andò ....:
« Padre mio, Gilgameš mi ha maledetta,
Gilgameš ha enumerato i miei obbrobrii, 85
i miei obbrobrii e le mie turpitudini ».
Anu aprí la sua bocca e disse,
parlò alla grande Ištār:
« Ecco che tu gli hai chiesto il suo frutto .....,
e Gilgameš ha (perciò) enumerato i tuoi obbrobrii, 90
i tuoi obbrobrii e le tue turpitudini ».

Ištār aprí la sua bocca e disse,
parlò a suo padre Anu:
« Padre mio, fammi un toro celeste che colpisca Gilgameš:
95 Gilgameš, sarà pieno di terrore il suo corpo.
Se non fai il toro celeste,
abbatterò le porte dell'inferno,
abbatterò i battenti, il chiavistello spezzerò,
farò salire i morti cosicché mangeranno i vivi,
100 piú numerosi dei vivi saranno i morti ».
Anu aprí la sua bocca e disse,
parlò alla grande Ištār:
« Se io faccio il toro che da me tu desideri,
ci saranno sette annate di pula.
105 Raccoglierai tu (forse) frumento per gli uomini
e per il bestiame produrrai molta erba? »
Ištār aprí la sua bocca e disse,
parlò a suo padre Anu:
« Frumento per gli uomini accumulerò,
110 per il bestiame farò essere erba.
Se ci saranno sette annate di pula,
raccoglierò frumento per gli uomini,
per il bestiame produrrò molta erba ».
[*lacuna di tre righe*]
Quando Anu ebbe udito questo discorso,
. . . . ad Ištār . . . .
. . . . lo fece discendere sulla terra . . . .
120 . . . . di Uruk . . . .
. . . .
esso discese sulla terra di Uruk . . . .
col suo primo soffio esso abbattè cento uomini,
duecento uomini abbatté, trecento uomini abbatté,
[*piccola lacuna*]
126 col suo secondo soffio abbatté (ancora) cento uomini,
(ancora) duecento uomini, (ancora) trecento uomini,
. . . . in mezzo . . . .

Col suo terzo soffio si avventò sopra Enkidu.
Enkidu scansò il suo cozzo, 130
fece un balzo Enkidu ed afferrò per le corna il toro celeste,
Il toro celeste gli gettò in faccia i suoi escrementi,
col grosso della sua coda esso percosse Enkidu e lo abbatté.
Enkidu aprí la sua bocca e disse,
parlò a Gilgameš: 135
« Amico mio, ci eravamo vantati . . . .
[*lacuna di tre righe soltanto in parte conservate*]
t'insegnerò 140
io . . . .
farò ristare il toro celeste . . . .
[*lacuna di due righe*]
e tra la cervice e le sue corna 145
. . . . ».
Enkidu diede la caccia al toro celeste . . .,
lo afferrò per il grosso della sua coda
. . . .
e Gilgameš come un macellaio 150
forte e . . . . lo colpisce
tra la cervice, le corna e il suo . . . .
Dopo aver ucciso il toro gli strappano il cuore,
(lo) depongono davanti a Šamaš
e, (dopo) essersi scostati, si prosternano davanti a Šamaš 155
e si siedono tutti e due i fratelli.
Salí Ištār sopra il muro di Uruk dai recinti,
balzò sui merli e gettò una maledizione:
« Guai a Gilgameš che mi ha vilipeso ed ha ucciso il toro [celeste! »
Udí Enkidu questo discorso d'Ištār, 160
strappò la coscia del toro celeste e la gettò sulla sua faccia:
« Quanto a te, se ti raggiungo, ti farò proprio come a questo 162 [qui, 163
le sue budella appenderò ai tuoi fianchi! »
Ištār radunò le ierodule, 165

le cortigiane e le prostitute,
e fece un piagnisteo sopra la coscia del toro celeste.
Gilgameš chiamò gli artigiani e gli armaiuoli
tutti.
170 La grossezza delle sue corna ammirarono i periti:
di trenta mine di lapislazzuli erano fatte,
di due dita erano le loro pareti,
sei *gurru* d'olio (potevano) contenere tutte e due.
Egli (le) donò per ungersi al suo dio Lugalbanda,
175 (le) portò dentro e (le) appese nella stanza del suo dominio.
Nell'Eufrate essi lavarono le loro mani,
(indi) si misero ad andare,
camminando, per la strada di Uruk.
Si radunò la gente di Uruk e li guardava.
180 Gilgameš alle portatrici di Uruk
disse una parola:
« Chi è il piú splendido tra i valorosi?
Chi è il piú possente tra i maschi? »
« Gilgameš è il piú splendido tra i valorosi,
185 Enkidu è il piú possente tra i maschi ».
[*tre righe in parte mutile*]
Gilgameš fece nel suo palazzo una (festa) di gioia.
190 Dormirono i valorosi che riposavano sul giaciglio notturno;
dormiva Enkidu e vide dei sogni
e (li) narrò al suo amico.

TAVOLA SETTIMA

Colonna I - *testo hittita*

« Amico mio, perché i grandi dèi si consultarono tra loro? »
Ed Enkidu replicò a Gilgameš:
« Apprendi quale sogno ho visto questa notte:
Anu, Enlil, Ea e Šamaš del cielo tenevano un'assemblea,
ed Anu disse di contro ad Enlil: 5
‹Poichè hanno ucciso il toro celeste e Ḫumbaba
hanno ucciso, colui che ha strappato i cedri dalla montagna›
— disse Anum — ‹muoia tra questi!›
Enlil però disse: ‹Enkidu muoia,
Gilgameš però non muoia!› 10
Allora il Sole del cielo all'eroe Enlil replicò:
‹Non lo hanno ucciso per tuo comando,
il toro celeste e Ḫumbaba? Ora però l'innocente
Enkidu dovrebbe morire?› Enlil però col Sole del cielo
si adirò: ‹Perché da loro come 15
da tuoi compagni ogni giorno sei disceso?› Enkidu
davanti a Gilgameš giacque ammalato,
e (a questi) le lacrime gli uscivano a torrenti:
‹Fratello mio, caro fratello, perché in luogo di mio fratello
mi mandano assolto?› Poi: ‹Ora presso lo spirito 20
mi siederò, presso la porta dello spirito,
e il mio caro fratello cogli occhi piú non vedrò›.
[*la col. II manca del tutto*]

Colonna III.

« . . . . ciò che egli guadagna distruggi, sminuisci la sua
. . . . davanti a te. [forza!
La selvaggina scappi davanti a lui,
. . . . . . il cacciatore ciò che gli sta a cuore ».
5 A maledire la cortigiana, la prostituta lo indusse il tuo cuore:
« Orsú, prostituta, ti destinerò il (tuo) destino,
un destino che non avrà fine per tutta l'eternità.
Ti voglio maledire con una grande maledizione,
con una maledizione le cui conseguenze ti colpiranno súbito.
10 . . . . ribaltino il finocchio della tua abbondanza;
. . . . tu ami la discendenza del tuo . . . .
[*lacuna di sei righe quasi del tutto mutile*]
18 . . . . getta dalla tua casa,
18a i cibi dei rigagnoli della città siano i tuoi cibi,
18b nella città i condotti siano la tua bevanda,
19 . . . . . nella strada sia la tua abitazione,
20 all'ombra del muro la tua dimora,
. . . . dei tuoi piedi,
l'ebbro e l'assetato percuotano la tua guancia!
[*lacuna di otto righe quasi del tutto mutile*]
31 per me . . . . egli mi ha odiato,
e a me egli ha dato un dèmone, sopra di me ».
Šamaš udí e aprí la sua bocca,
subito . . . . . . dal cielo egli gli gridò:
35 « Perché, Enkidu, maledici la prostituta, la cortigiana,
che ti ha fatto mangiare cibo degno della divinità,
che bevanda ti ha fatto bere degna della regalità?
che bevanda ti ha fatto bere degna della regalità,
ti ha vestito di un vestito suntuoso,
e il bel Gilgameš ti ha dato quale compagno?
40 Ora Gilgameš è il tuo intimo amico,
egli ti fa riposare sopra un grande giaciglio,
sopra un giaciglio ben fatto ti fa riposare,

egli ti fa sedere sopra un sedile di riposo, un sedile alla sinistra;
i principi della terra baciano i tuoi piedi.
Egli fa piangere la gente di Uruk per te e la fa lamentarsi,
la gente (già) prospera (ora) egli ha riempita per te di lavoro, 45
e lui (stesso), dietro a te, lascia sudicio il suo corpo,
indossa una pelle di leone e scorrazza per la campagna ».
Ascoltò Enkidu la parola dell'eroe Šamaš,
. . . . e il suo cuore furente si acquietò, 50
il suo animo furibondo si acquietò.
[*piccola lacuna*]

Colonna IV.

« . . . . il tuo . . . . . si cambi . . . . . tuo . . . . . .,
re, principi e magnati ti amino,
. . . . percuota la sua coscia,
per te il valoroso si scuota la chioma,
. . . . la sua cintura per te sciolga, 5
. . . . lapislazzuli e oro,
. . . . ti vendichi, ...
per te . . . . i suoi magazzini siano pieni!
davanti agli dèi il sacerdote ti faccia entrare,
per te la madre di sette (bambini), la moglie sia abbandonata!» 10
. . . . Enkidu, il suo animo è ammalato,
sul suo giaciglio riposa solo,
va . . . . e di notte manifesta il suo animo al suo amico:
« Amico mio, ... ho visto un sogno questa notte:
gridava il cielo, la terra rispondeva. 15
. . . . solo io stavo,
. . . . oscura era la sua faccia,
. . . . la sua faccia era simile,
. . . . . . aveva . . . . . come le unghie dell'aquila erano le sue
[*mancano del tutto o in parte undici righe*] [unghie.
. . . . il . . . . . corpo mi ha cambiato 31
. . . . come di uccello le mie mani.

Afferrami, seguimi nella casa della tenebra, la dimora di [Irkalla,
nella casa, dalla quale chi entra non esce,
35 sulla strada dalla quale l'andata non ha ritorno,
nella casa, gli abitanti della quale sono privi di luce,
dove polvere è il loro nutrimento, il loro cibo è argilla;
sono vestiti, come gli uccelli, di un vestito di ali,
e luce non vedono, in oscurità siedono,
39[a] sopra i battenti e i chiavistelli è distesa polvere.
40 Nella casa di polvere, nella quale sono entrato,
ho visto .... le corone sono gettate a terra.
.... gli incoronati che da tempi passati signoreggiavano [il paese,
i servi di Anu ed Enlil porgono (loro) carni arrostite,
.... porgono (loro) focacce fresche, versano (loro) acqua [spillata.
45 Nella casa della polvere, nella quale sono entrato,
abitano gransacerdoti e accoliti,
abitano incantatori e veggenti,
abitano purificatori dell'abisso dei grandi dèi,
abita Etana, abita Sumuqān,
50 abita la regina della terra, Ereškigal,
Bēlitṣēri, la segretaria della terra, davanti a lui è prosternata,
tiene una tavoletta e legge davanti a lei.
Essa alzò la sua testa e mi vide.
.... levò questo ....»
[*mancano le col. V e VI*]

Il dio del sole Šamaš, da una tavola di Nābûaplaiddina, 870 a. Cr.. Da Bezold, *Ninive und Babylon*, fig. 46. Museo Britannico di Londra.

Faccia di Ḫumbaba (Ḫuwawa). Museo Britannico, Londra.

TAVOLA OTTAVA

Colonna I.

Quando un po' del mattino brillò
Gilgameš aprí la sua bocca e parlò al suo amico:
[*dir.*]
« Enkidu, amico mio, tua madre, una gazzella, un asino sel-
[vatico, tuo padre, ti hanno procreato,
essi, il cui .... è la loro coda, ti hanno allevato, e il bestiame
della pianura assieme a tutti i pascoli. Le strade di Enkidu
[nella foresta dei cedri
ti compiangano, non siano esse .... di notte e di giorno.
Gli anziani della vasta Uruk dai recinti ti compiangano che .. ,
, hanno steso il loro dito in saluto dietro a noi. I campi
ti compiangano, gridino come tua madre. I ..... ti com-
[piangano,
tra i quali noi ...... L'orso, la iena, la pantera ti com-
[piangano,
la tigre, il cervo, il leopardo, il leone, i tori selvatici, il daino,
[la capra selvatica,
la selvaggina della montagna. Il fiume Ulā ti compianga .... ,
sulle cui sponde noi solevamo passeggiare. Il puro Eufrate ti
[compianga, dove usavamo attingere
acqua per l'otre. Gli uomini della vasta Uruk dai recinti ti
[compiangano.
.... abbiamo ucciso il toro della città. Gli uomini .....
[ti compiangano,

i quali nella città di Eridu hanno esaltato il tuo nome. I . . .
[ti compiangano,
i quali hanno esaltato il tuo nome. I . . . . . . ti compiangano,
i quali hanno posto grano nella tua bocca. I . . . . ti com-
[piangano,
i quali hanno posto burro sotto di te. I . . . . . . ti compian-
[gano,
i quali hanno posto birra nella tua bocca. Ti compianga la
20 [prostituta,
. . . . ti ungesti con olio buono. I . . . . . .
della casa della famiglia ti compiangano, che una moglie, un
[anello, il tuo consiglio . . . . . .
Fratelli ti compiangano come sorelle, ...
. . . . . . i loro capelli sopra di te. »
[*rov.*]
« Io per te sono stato, Enkidu, tua madre e tuo padre. Nei suoi
25 [pascoli piangerò per lui ».

COLONNA II.

« Ascoltatemi, anziani, ... ascoltate me!
Io piango per il mio amico Enkidu,
come una prefica mi lamento amaramente.
L'ascia al mio lato, l'arco nella mia mano,
5 la spada nella mia cintura, lo scudo davanti a me,
l'abito delle mie feste non mi dànno piú alcun piacere . . .
. . . . si è levato . . . . me.
Amico mio piccolo, che cacciavi l'asino di montagna, la
pantera di campagna
Enkidu, amico mio piccolo, che cacciavi l'asino di montagna,
[la pantera di campagna,
10 che qualsiasi cosa abbiamo raggiunto, siamo saliti sui monti,
abbiamo preso il toro, (lo) abbiamo ucciso,
abbiamo ammazzato Ḫumbaba che abitava nella foresta dei
[cedri,

ora, che specie di sonno è questo che ti ha preso?
Sei scuro (in faccia), e non mi senti? ».
Lui però non alza i suoi occhi. 15
Egli gli tocca il cuore, ma esso non batte,
egli copre il (suo) amico come una sposa . . . .,
come un leone urla . . . .,
come una leonessa cui siano stati strappati i suoi piccoli,
si curva sopra la faccia del suo amico, 20
si strappa i capelli e li lascia pendere . . . .,
straccia e getta i begli (abiti) dal suo corpo.
Quando un po' del mattino brillò, Gilgameš
[*lacuna di circa venticinque righe*]
« . . . . io sono il tuo amico intimo,
ti ho fatto riposare sopra un grande giaciglio, 50

COLONNA III.

sopra un giaciglio ben fatto ti ho fatto riposare,
ti ho fatto sedere sopra un sedile di riposo, un sedile alla
[sinistra.
I príncipi della terra hanno baciato i tuoi piedi,
ho fatto piangere la gente di Uruk per te e la ho fatta lamen-
[tarsi;
la gente (prima) prospera ho riempito per te di lavoro, »
ed io, dietro a te, ho lasciato sudicio il mio corpo,
ho indossato una pelle di leone ed ho scorrazzato per la cam-
[pagna».
Quando un po' del mattino brillò Gilgameš . . .
scioglie il suo legaccio . . . .
[*mancano del tutto o in parte il resto della III col., la IV, e della V sono conservate soltanto le righe seguenti*]

COLONNA V.

« . . . . il giudice degli Anunnaki . . . . . »

Quando Gilgameš udí questo,
formò l'imagine di un fiume .....
Quando brillò un po' del mattino Gilgameš si fece prepa-
45 [rare .....,
fece portar fuori un grande lavolo di legno *elammuku*,
un vaso di corniola riempí di miele,
un vaso di lapislazzuli riempí di crema,
.... adornò, Šamaš fece apparire,
[*mancano il resto della col. e tutta la VI col.*]

TAVOLA NONA

Colonna I.

Gilgameš per il suo amico Enkidu
amaramente piangeva e scorrazzava per la campagna:
« Io, (quando) morrò, non sarò come Enkidu?
Lo spavento è entrato nel mio animo,
la morte temo e scorrazzo per la campagna. 5
Verso Utnapištim, figlio di Ubar-Tutu,
voglio incamminarmi, andar velocemente.
I passi della montagna raggiungerò di notte,
vedrò dei leoni ed avrò paura.
(Allora) leverò il mio capo verso Sin e pregherò, 10
alla .... maggiore degli dèi andranno le mie preci:
« .... salvami! »
.... si spaventò per un sogno,
.... si rallegravano della vita.
Egli alzò la sua ascia colla sua mano, 15
brandí la spada della sua cintura,
tutto disteso .... irruppe tra di loro,
(li) percosse fortemente e (li) disperse.
[*le righe rimanenti, trentadue di numero, mancano in parte o del tutto*]

Colonna II.

Del monte, il suo nome è Māšu,
quando raggiunse il monte Māšu,

coloro che ogni giorno fanno custodia all'uscita di Šamaš e [all'entrata di Šamaš,
la loro (parte) superiore raggiunge la base del cielo,
5 il loro petto raggiunge la parte inferiore dell'Arallu,
gli uomini-scorpioni custodiscono la sua porta.
È terribile il timore che ispirano, e la loro vista è mortifera,
il loro tremendo splendore soggioga le montagne.
Essi fanno custodia a Šamaš all'uscita di Šamaš e all'entrata [di Šamaš.
10 Gilgameš li vide, e per timore
e terrore si oscurò la sua faccia.
Egli (però) si riebbe e si avvicinò loro.
L'uomo-scorpione gridò a sua moglie:
« Colui che (ora) viene da noi, il suo corpo è (di) carne divina ».
15 L'uomo-scorpione, sua moglie gli rispose:
« Due parti di lui sono dio, un terzo di lui è umanità ».
L'uomo-scorpione maschio gridò,
parlò al discendente degli dèi:
« Perché sei venuto per sí lontana via,
20 hai camminato fino alla mia presenza,
hai traversato paesi, il cui passaggio è faticoso?
.... vorrei saper(lo) ».
[*lacuna di ventotto righe*]

COLONNA III.

[*manca una riga*]
Gilgameš aprí la sua bocca e gli parlò:
« Per andare da mio padre Utnapištim,
che è entrato nella schiera degli dèi ed ha ottenuto la vita [(eterna):
5 (voglio) interrogarlo sulla morte e sulla vita ».
L'uomo-scorpione aprí la sua bocca e disse,
parlò a Gilgameš:
« Non c'è stato nessuno, Gilgameš, (a prender) giammai [(questa) strada,

che non andasse per (qualche) sentiero del monte.
Per dodici ore doppie nell'interno del monte 10
è fitta l'oscurità, non vi è luce,
verso l'uscita di Šamaš ....
verso l'entrata di Šamaš ....
[*mancano in parte o del tutto le righe rimanenti della colonna*]

COLONNA IV.

[*mancano in parte o del tutto trentadue righe*]
« Dai tormenti del mio animo ....,
dal frigore e dall'arsura è bruciata la mia faccia,
dal lamento 35
ora .... »
L'uomo-scorpione aprí la sua bocca e disse,
parlò al re Gilgameš ....:
« Va, Gilgameš, prendi la strada,
i monti Māšu potrai traversare, 40
i monti, le montagne potrai traversare,
sano e salvo tu possa andare!
Nella porta del monte tu possa entrare! »
Gilgameš, quando udí questo,
fece attenzione al discorso dell'uomo-scorpione. 45
Per la strada di Šamaš entrò nel monte.
Quando raggiunse un'ora doppia nell'interno del monte,
era fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando raggiunse due ore doppie nell'interno del monte, 50
era fitta l'oscurità, non vi era luce.

COLONNA V.

[*mancano ventidue righe*]
Quando raggiunse quattro ore doppie nell'interno del monte,
era fitta l'oscurità, non vi era luce,

25 non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando raggiunse cinque ore doppie nell'interno del monte,
era fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando raggiunse sei ore doppie nell'interno del monte,
30 era fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando raggiunse sette ore doppie nell'interno del monte,
era fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
35 Quando raggiunse otto ore doppie nell'interno del monte,
era (ancora) fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando raggiunse nove ore doppie, egli sentí il vento settentrionale,
.... la sua faccia,
40 era fitta l'oscurità, non vi era luce,
non gli era dato di vedere ciò che (gli) stava dietro.
Quando ebbe raggiunto dieci ore doppie,
la sua uscita dal monte era vicina,
non gli restava che la strada di un'ora doppia.
45 Quando ebbe raggiunto undici ore doppie, uscí prima di Šamaš.
Quando ebbe raggiunto dodici ore doppie, apparve un chiarore,
egli vide un albero e vi andò diritto.
Per frutta esso porta corniole,
vi sono appesi grappoli di uva, belli a vedere,
50 i suoi rami portano lapislazzuli,
esso porta frutti stupendi a vedere.

Colonna VI.

[*mancano in parte o del tutto tutte le righe*]

TAVOLA DECIMA

Colonna I.

L'ostessa Siduru, che abita nella profondità del mare,
abita e ....
hanno fatto per lei una brocca, hanno fatto un tino di fermentazione.
Essa è coperta con una coperta e ....
5 Gilgameš corse verso di lei e ....
Egli era vestito di una pelle di ....
carne divina era nel suo corpo,
costernazione era nel suo animo,
a (quella di) chi va per una via lontana somiglia la (sua) faccia.
10 L'ostessa guardò lontano,
meditò nel suo cuore e disse le parole,
prendendo consiglio con se stessa:
« Perché questo qui sospira (come) una donna?
Dove è egli diretto ....? »
15 Lo vide l'ostessa e chiuse col chiavistello il suo battente,
la sua porta essa chiuse col chiavistello e chiuse la serratura.
Ma lui, Gilgameš, percepí coll'orecchio il suo rumore,
alzò il suo mento e rizzò gli orecchi verso di lei.
Gilgameš ad essa l'ostessa, parlò:
20 « Ostessa, che cosa hai visto perché tu abbia chiuso col chiavistello il tuo battente,

la tua porta tu abbia chiuso col chiavistello e chiuso colla
[serratura?
Abbatterò il tuo battente, la tua porta spezzerò ».
[*lacuna*]

COLONNA I.

della redazione paleobabilonese

« . . . .
è vestito colle loro pelli, mangia carne,
non ha raccolti Gilgameš, ciò che non fa giammai,
quando l'acqua il mio vento sferza ».
5 Šamaš ebbe pietà, andò da lui
e parlò a Gilgameš:
« Gilgameš, dove corri?
La vita che tu cerchi non troverai ».
Gilgameš parlò a lui, all'eroe Šamaš:
10 « Dopo aver cercato nella campagna come un viaggiatore,
nel mezzo della terra poggerò il mio capo,
cosicché io dorma tutti gli anni?
I miei occhi vedano il sole, ed io mi sazii di splendore!
Si allontana la tenebra quando c'è lo splendore.
15 Il morto veda il fulgore di Šamaš!
[*lacuna*]
L'ostessa parlò a lui, a Gilgameš:
« Perché la tua forza è perita ed è chinata la tua faccia,
sta male il tuo cuore, è disfatto il tuo aspetto,
35 è costernazione nel tuo animo,
(quella di) chi va per una via lontana somiglia la tua faccia,
nel . . . . da gelo e arsura è bruciata la tua faccia,
e . . . . scorrazzi per la campagna? »
Gilgameš parlò a lei, all'ostessa:
40 « Ostessa, non dovrebbe esser perita la mia forza e chinata
[la mia faccia,
star male il mio cuore, esser disfatto il mio aspetto,
esser costernazione nel mio animo,

a (quella di) chi va per una via lontana assomigliare la mia
[faccia,
nel . . . . da gelo e da arsura esser bruciata la mia
[faccia,
e . . . . e non dovrei scorrazzare per la campagna, 45
se l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna, la
[pantera di campagna,
Enkidu, l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna,
[la pantera di montagna,
che qualsiasi cosa abbiamo raggiunto, abbiamo salito i monti,
abbiamo preso il toro, (lo) abbiamo ucciso,
abbiamo ammazzato Ḫumbaba, che abitava nella foresta dei 50
nei passi dei monti abbiamo ucciso i leoni, [cedri,

COLONNA II.

il mio amico che amavo molto, che con me andò in tutti i
[paesi,
Enkidu, che amavo molto, che con me andò per tutte le fatiche,
lo ha raggiunto (ora) il destino dell'umanità?
Sei giorni e sette notti per lui ho pianto,
non lo ho dato a seppellire. 5
Come un verme egli è caduto sul suo volto.
Sono costernato . . . .,
temo la morte, scorrazzo per la campagna.
Dopo la sua dipartita non ho ritrovato la vita,
erro di qua e di là come un ladrone in mezzo alla campagna. 10
Ora, ostessa, ho visto la tua faccia,
la morte, che temo, io non veda! »
L'ostessa parlò a lui, a Gilgameš:

COLONNA III.

« Gilgameš, dove corri?
La vita che tu cerchi non troverai.

Quando gli dèi hanno creato l'umanità,
la morte hanno stabilito all'umanità,
5 la vita hanno tenuto nelle loro mani.
Tu, Gilgameš, riempi il tuo ventre!
Giorno e notte rallègrati,
ogni giorno fa festa,
giorno e notte danza e canta!
10 Sia pulito il tuo vestito,
il tuo capo sia lavato, con acqua tu sia bagnato,
Rallègrati del piccino che afferra la tua mano,
la moglie goda nel tuo grembo!
Questo è il compito dell'umanità ...... ».
15 Gilgameš parlò a lei, all'ostessa:
« Dunque, ostessa, quale è la strada verso Utnapištim?
Quale è il suo segno, a me indica! Indica a me il suo segno!
Se è possibile, il mare passerò,
se non è possibile, scorrazzerò per la campagna ».
20 L'ostessa a lui parlò, a Gilgameš:
« Non c'è, Gilgameš, nessun passaggio,
e nessuno, che da giorni lontanissimi sia pervenuto (fino a noi), [ha (mai) passato il mare.
(Il solo) a passare il mare è l'eroe Šamaš. Tranne Šamaš chi [lo passa?
È difficile il passaggio, è faticosa la sua via,
25 e profonde sono le acque della morte che precludono la sua [fronte.
Dove, Gilgameš, passerai il mare?
Se arrivi alle acque della morte, che cosa farai?
Gilgameš, c'è Uršanabi, il battelliere di Utnapištim,
egli ha i pietrigni. Nel mezzo della foresta egli coglie menta.
30 Egli vedrà la tua faccia.
Se è possibile, passa con lui, se non è possibile, indietreggia! »
Gilgameš, quando udí questo,
sollevò l'ascia nella sua mano,
brandí la spada della sua cintura, sgattaiolò e discese ....,

come un fulmine cadde tra loro. 35
[*piccola lacuna*]

COLONNA IV.

Questi egli spezzò nel suo furore.
Poi ritornò e ristette davanti a lui.
Uršanabi videro i suoi occhi.
Uršanabi parlò a lui, a Gilgameš:
« Quale è il tuo nome dimmi! 5
Io sono Uršanabi del lontano Utnapištim ».
Gilgameš parlò a lui, a Uršanabi:
« Gilgameš è il mio nome, di me,
che sono venuto da Uruk, casa di Anu,
che ho traversato il monte, 10
(e ho percorso) una via lontana, (là dove) esce Šamaš.
Ora, Uršanabi, vedo la tua faccia,
fammi vedere il lontano Utnapištim! »
Uršanabi parlò a lui, a Gilgameš:

COLONNA III.

Perché la tua forza è perita ed è chinata la tua faccia,
sta male il tuo cuore, è disfatto il tuo aspetto,
è costernazione del tuo animo,
a (quella) di chi va per una via lontana somiglia la tua faccia, 5
nel .... da gelo ed arsura è bruciata la tua faccia,
e .... e scorrazzi per la campagna? »
Gilgameš parlò a lui, a Uršanabi:
« Uršanabi, non dovrebbe esser perita la mia forza e chinata [la mia faccia,
star male il mio cuore, esser disfatto il mio aspetto, 10
esser costernazione nel mio animo,
a (quella) di chi va per una via lontana somigliar la mia faccia,
nel .... da gelo ed arsura esser bruciata la mia faccia,
e .... e non dovrei scorrazzar per la campagna,

se l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna, la
15 [pantera di campagna,
Enkidu, l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna,
[la pantera di campagna,
che qualsiasi cosa abbiamo raggiunto, abbiamo salito i monti,
abbiamo preso il toro, (lo) abbiamo ucciso,
abbiamo ammazzato Ḫumbaba, che abitava nella foresta dei
[cedri,
20 nei passi dei monti abbiamo ucciso i leoni,
il mio amico che amavo molto, che con me è andato per tutte
[le fatiche,
Enkidu, il mio amico, che amavo molto, che con me è andato
[per tutte le fatiche,
lo ha raggiunto (ora) il destino dell'umanità?
Sei giorni e sette notti per lui ho pianto,
25 non lo ho dato a seppellire.
Come un verme è caduto sul suo volto.
Sono costernato . . . . ,
temo la morte, scorrazzo per la campagna.
Dopo la sua dipartita non ho ritrovato la vita,
30 erro di qua e di là come un ladrone in mezzo alla campagna.
Ora, Uršanabi, ho visto la tua faccia,
la morte, che io temo, io non veda!
Ora, Uršanabi, quale è la strada verso Utnapištim?
Quale è il suo segno a me indica! Indica a me il suo segno!
Se è possibile, il mare passerò, se non è possibile, scorrazzerò
35 [per la campagna».
Uršanabi parlò a lui, a Gilgameš:
«Le tue mani, Gilgameš, hanno impedito il passaggio:
hai spezzato i pietrigni . . . . ,
i pietrigni sono spezzati, ...
40 Alza, Gilgameš, l'ascia nella tua mano,
orsú, scendi nella foresta, taglia centoventi pertiche da ses-
[santa cubiti,
calàfata(le), fa (loro) una punta e (poi) portale a me!»

Quando Gilgameš udí questo,
alzò l'ascia nella sua mano, brandí la spada della sua cintura,
scese nella foresta, tagliò centoventi pertiche da sessanta cubiti, 45
(le) calafatò, fece (loro) una punta e (le) portò a lui.
Gilgameš e Uršanabi s'imbarcarono sulla nave,
tirarono la nave sulle onde ed essi vi navigarono.
una navigazione di un mese e quindici giorni fu compiuta in
[tre giorni!
Uršanabi raggiunse le acque della morte. 50

COLONNA IV.

Uršanabi parlò a lui, a Gilgameš:
«Tienti lontano, Gilgameš, prendi una pertica!
Le acque della morte la tua mano non tocchi, ... !
Una seconda, una terza e una quarta pertica, Gilgameš, prendi,
una quinta, una sesta e una settima pertica, Gilgameš, prendi, 5
un'ottava, una nona e una decima pertica, Gilgameš, prendi
un'undicesima e una dodicesima pertica, Gilgameš, prendi!»
Alla centoventesima Gilgameš esaurí le pertiche,
ed egli si sciolse la cintura per . . . .
Gilgameš si strappò gli abiti 10
e li alzò colle sue mani . . . .
Utnapištim guarda in lontananza,
medita nel suo cuore e dice una parola,
egli prende consiglio con se stesso:
«Perché sono spezzati i pietrigni della nave, 15
e in essa non è imbarcato il suo padrone?
Colui che viene non è un mio uomo e . . . . . .
Io (lo) osservo, ma egli non è un mio uomo,
io (lo) osservo, (ma) egli non è un mio uomo,
io (lo) osservo, (ma) egli non è un mio uomo. 20
. . . . »
[*lacuna di venti righe*]
Utnapištim parlò a lui, a Gilgameš: 42

« Perché la tua forza è perita ed è chinata la tua faccia,
sta male il tuo cuore, è disfatto il tuo aspetto,
45 è costernazione nel tuo animo,
a (quella di) chi va per una via lontana somiglia la tua faccia,
nel .... da gelo ed arsura è bruciata la tua faccia,
e .... e scorrazzi per la campagna? »
Gilgameš parlò a lui, a Utnapištim:
50 « Utnapištim, non dovrebbe esser perita la mia forza e chinata
[la mia faccia,

Colonna V.

star male il mio cuore, esser disfatto il mio aspetto,
esser costernazione nel mio animo,
a (quella di) chi va per una via lontana somigliare la mia
[faccia,
nel .... da gelo ed arsura esser bruciata la mia faccia,
5 e .... e non dovrei scorrazzare per la campagna,
se l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna, la
[pantera di compagna,
Enkidu, l'amico mio piccolo, che cacciava l'asino di montagna,
[la pantera di campagna,
qualsiasi cosa abbiamo raggiunto, abbiamo salito i monti,
abbiamo preso il toro, (lo) abbiamo ucciso,
abbiamo ammazzato Ḫumbaba, che abitava nella foresta dei
10 [cedri,
nei passi dei monti abbiamo ucciso i leoni,
il mio amico, che amavo molto, che con me è andato in tutti
[i travagli,
Enkidu, il mio amico, che amavo molto, che con me è andato
[in tutti i travagli,
lo ha raggiunto (ora) il destino dell'umanità?
15 Sei giorni e sette notti per lui ho pianto,
non lo ho dato a seppellire.
Come un verme egli è caduto sul suo volto.
Sono costernato ....,

Rilievo d'argilla VA 7246 della Vorderasiatische Abteilung dei Musei di Berlino, v. Opitz in *Archiv für Orientforschung*, V, 207. Il rilievo rappresenta forse l'uccisione di Ḫumbaba da parte di Gilgameš ed Enkidu.

Tav. XII.

Tavola neoassira del racconto del diluvio, *Epopea di Gilgameš*, tav. XI, trovata nelle rovine di Ninive e conservata nel Museo Britannico di Londra.

temo la morte, scorrazzo per la campagna.
Dopo la sua dipartita non ho ritrovato la vita, 20
erro di qua e di là come un ladrone in mezzo alla campagna.
Ora, Utnapištim, che ho visto la tua faccia, la morte, che temo,
[che io non veda! »
Gilgameš parlò a lui, a Utnapištim:
« Ora, per andare da Utnapištim, che chiamano il lontano,
[per vederlo
ho girato, sono andato in tutti i paesi, 25
ho traversato monti faticosi,
ho passato tutti i mari,
del buon sonno non si è saziata la mia faccia,
ho afflitto me stesso con miseria, la mia carne ho riempito
[di dolori,
non avevo (ancora) raggiunto la casa dell'ostessa ed il mio 30
[vestito era (già) consumato.
Della civetta, del ...., del leone, della pantera, della tigre,
[del cervo, dello stambecco, del bestiame
[e del brulicare della campagna,
la carne loro ho mangiato, delle loro pelli mi sono vestito.
.... per chiudere la sua porta con asfalto e catrame...
....
....» 35
Utnapištim parlò a lui, a Gilgameš:
« Tu, Gilgameš, di dolori ....
.... gli dèi e gli uomini ....
.... di tuo padre e di tua madre hanno fatto .....
[*mancano in parte dieci righe*]

Colonna VI.

[*lacuna di ventiquattro righe*]
la morte feroce 25
Per sempre costruiamo case? Per sempre sigilliamo?
Per sempre dividono i fratelli?

Per sempre sussiste l'odio verso il nemico?
Per sempre il fiume si alza e porta la colma?
30 Il *kulilu* e il *kirippu* ....
la faccia che guardano, la faccia di Šamaš.
Dall'eternità non c'è ....
Il dormiente e il morto, essi sono eguali:
non riproducono essi l'imagine della morte?
35 L'uomo valoroso: quando si è avvicinato al suo destino,
gli Anunnaki, i grandi dèi si radunano,
Māmētum, che stabilisce il destino, destina assieme a loro
Essi concedono la morte e la vita, [il (suo) destino.
della morte non rendono noti i giorni».

TAVOLA UNDICESIMA

Gilgameš parlò a lui, ad Utnapištim il lontano:
«Ti osservo, Utnapištim:
le tue misure non sono diverse dalle mie, come me tu sei,
e tu non sei diverso (da me), come me tu sei.
Il cuore lo hai perfetto per ingaggiar battaglia, 5
.... giaci sul fianco e sulla tua schiena.
Dimmi, come sei entrato nell'assemblea degli dèi e hai trovato
Utnapištim parlò a lui, a Gilgameš: [la vita? (eterna)».
«Ti manifesterò, Gilgameš, una cosa segreta
e un mistero degli dèi a te dirò. 10
Šuruppak, città che tu conosci,
che è situata sulla sponda dell'Eufrate,
questa città era divenuta antica, e gli dèi dentro ad essa,
a fare il diluvio il loro cuore indusse gli dèi grandi:
il re, il loro padre Anu, 15
il loro consigliere, l'eroe Enlil,
il loro ministro Nimurta,
il loro principe Ennugi.
Ninigiku-Ea assieme a loro discusse
e la loro parola ridisse a un canniccio: 20
‹Canniccio, canniccio, parete, parete,
canniccio, ascolta, parete, intendi!
Šuruppachese, figlio di Ubar-Tutu,
demolisci la (tua) casa, costruisci una nave,

25 lascia andare le ricchezze, cerca la vita,
i beni odia, la vita fa vivere,
porta a salvamento ogni seme di vita nell'interno della nave!
La nave che tu costruirai,
siano misurate le sue misure,
30 siano corrispondenti la sua larghezza e la sua lunghezza,
come all'abisso falle un tetto!›
Io compresi e parlai ad Ea, il mio signore:
‹«........ signor mio, ciò che hai detto cosí,
io (lo) rispetto e (lo) farò.
35 Io, che cosa risponderò alla città, agli artigiani e agli anziani?›
Ea aprí la sua bocca e disse,
parlò al suo servo, a me:
‹Tu però cosí dirai loro:
Ho saputo che Enlil mi odia,
40 non (mi) lascia piú abitare nella vostra città,
nella terra di Enlil non farò piú vedere la mia faccia,
discenderò nell'abisso, con Ea, il mio signore, abiterò.
Sopra di voi egli vi farà piovere abbondanza,
stormi di uccelli, frutte di pesci,
45 .... ricchezza di raccolto.
Alla mattina tenebra,
alla sera vi farò piovere una pioggia d'abbondanza›.
Quando un po' del mattino brillò,
attorno a me si raccolse il paese,
50 ....
....
.... i valorosi ....
le case ....
il debole portò catrame,
55 il forte il necessario portò ....
Nel quinto giorno tracciai la sua pianta.
Alla circonferenza le sue pareti erano alte centoventi cubiti,
a centoventi cubiti corrispondeva il margine del suo fastigio.
Tracciai l'aspetto della facciata, la disegnai,

le feci sei ponti, 60
divisi il suo interno in sette (scompartimenti),
il suo interno divisi in nove (scompartimenti),
piuoli contro l'acqua conficcai nel suo mezzo,
provvidi pertiche e procurai il necessario.
Tre *sar* di catrame versai nella stufa, 65
tre *sar* di bitume versai dentro,
tre *sar* d'olio portarono i portatori delle coffe,
tranne un *sar* d'olio che consumò il paranco,
due *sar* d'olio che il marinaio nascose.
Per gli artigiani scannai bovi, 70
uccisi agnelli giornalmente,
mosto, liquore, olio e vino
feci bere agli artigiani come acqua del fiume:
essi fecero una festa come il giorno dell'*akītu*.
Aprii ......, misi mano nell'unguento, 75
.... la nave era finita.
.... fu difficile,
il *giru* dell'albero maestro essi portarono sopra e sotto.
.... i suoi due terzi.
Con tutto ciò che avevo la caricai, 80
con tutto ciò che avevo d'argento la caricai,
con tutto ciò che avevo d'oro la caricai,
con tutto ciò che avevo d'ogni (specie di) seme di vita la
[caricai.
Feci salire nell'interno della nave tutta la mia famiglia e
[parentela,
il bestiame di campagna, gli animali di campagna, gli artigiani 85
[tutti feci salire,
‹Il momento Šamaš ha stabilito.
Alla mattina ...., alla sera egli farà piovere una pioggia
[d'abbondanza.
(Allora) entra nell'interno della nave e chiudi la tua porta!›
Questo momento arrivò.
Di mattina ...., di sera egli fece piovere una pioggia 90
[d'abbondanza.
Osservai l'aspetto della giornata,

osservando la giornata ebbi paura.
Entrai nell'interno della nave e chiusi la mia porta.
Al capitano della nave, a Puzur-Amurrī, il marinaio,
95 consegnai il palazzo assieme alla sua roba.
Quando brillò un po' del mattino,
salí dal fondamento del cielo nuvolaglia nera,
Addu nel suo interno tuonò,
Nābū e Šarru camminavano davanti.
100 Camminano i ministri per monte e paese,
l'albero maestro strappa Nērgal,
cammina davanti Nimurta e fa seguire (gli altri).
Gli Anunnaki levano fiaccole,
col loro splendore bruciano il paese,
105 il tumulto d'Addu entra nel cielo
e cambia qualsiasi (cosa) splendida in tenebra.
...... il paese come un vaso .... spezza ....
Per un giorno soffiò il vento meridionale,
velocemente soffiò ....
110 come una battaglia sopra ...... va ......
Non vede il fratello suo fratello,
non si riconoscono gli uomini. In cielo
gli dèi ebbero paura per il diluvio,
fuggirono, salirono al cielo d'Anu.
115 Gli dèi come cani stettero fermi, si accucciarono fuori.
Gridò Ištār come una partoriente,
parlò la Signora degli dèi dalla bella voce:
‹La giornata di prima si è cambiata in fango,
perché ho comandato il male nell'assemblea degli dèi.
120 Siccome ho comandato il male nell'assemblea degli dèi,
ho comandato battaglia per la distruzione della mia gente,
(proprio) io, che ho procreato la mia gente.
Come pesciolini riempiono (ora) il mare›.
Gli dèi Anunnaki piangono assieme a lei,
125 gli dèi sono paralizzati, stanno seduti in pianto.
Chiuse sono le loro labbra, ...

Sei giorni e sette notti
va il vento. Il diluvio, il vento meridionale prostra il paese.
Quando arrivò il settimo giorno, cessò la battaglia, il vento
[meridionale, il diluvio,
che si era battuto come un esercito. 130
Riposò il mare, si calmò il vento cattivo, il diluvio cessò.
Osservai il tempo: era cessata la (sua) voce,
ma tutta l'umanità era cambiata in fango,
a una stalla erano eguali le valli,
Aprii la finestra, il giorno cadde sopra le mie guance. 135
Mi accosciai, mi sedetti, piansi.
Sopra le mie guance scorrevano le mie lacrime.
Osservai le regioni lungo il mare:
a dodici volte dodici cubiti sorgeva un'isola.
Verso il paese di Nisir andava la nave. 140
Il monte del paese di Nisir afferrò la nave e non le permise
[(piú) di muoversi.
Il primo giorno, il secondo giorno il monte eccetera,
il terzo giorno, il quarto giorno il monte Nisir eccetera,
il quinto giorno, il sesto giorno il monte Nisir eccetera.
Il settimo giorno, quando arrivò, 145
feci uscire una colomba, (la) liberai.
Andò la colomba, ritornò, non trovò un luogo dove stare
[e fece ritorno.
Feci uscire una rondine, (la) mollai.
Andò la rondine, ritornò, 150
non trovò un luogo dove stare e fece ritorno.
Feci uscire un corvo, (lo) mollai.
Andò il corvo, vide la sparizione delle acque,
mangiò, sguazzò, gracchiò, non fece ritorno.
Feci uscire (tutti) ai quattro venti, feci un sacrificio, 155
rizzai sette e sette vasi *adaguru*.
Ai loro piedi versai canna, cedro e mirto.
Gli dèi (ne) odorarono il buon odore,
gli dèi (ne) odorarono il buon odore, 160

gli dèi come mosche si radunarono attorno al sacrificatore.
Non appena la dea sublime arrivò,
essa (si) levò i grandi gioielli che Anu aveva fatti per lei:
‹Dèi qui presenti! Per vero, non dimenticherò (questa) mia
[collana,
165 di questi giorni, per vero, mi ricorderò in eterno, non li
[dimenticherò:
gli dèi vengano a (questa) offerta,
(ma) Enlil non venga a (questa) offerta,
poiché non si è consigliato e ha fatto il diluvio,
e la mia gente ha consegnato alla distruzione!›
170 Non appena Enlil arrivò,
vide la nave l'arrabbiato Enlil,
di furore si riempí contro gli dèi Igigi:
‹È uscita qualche anima? Non sopravviva nessun uomo alla
[distruzione!›
Nimurta aprí la sua bocca e disse, parlò allora a Enlil:
175 ‹Chi se non Ea fa di (queste) cose?
Ed Ea conosce tutti gli affari!›
Ea aprí la sua bocca e disse, parlò all'eroe Enlil:
‹Tu il saggio tra gli dèi, l'eroe,
come, come non ti sei consultato, hai fatto il diluvio?
180 Il peccatore, imponigli il peccato, il trasgressore, imponigli
[la trasgressione!
Abbattilo, (però) non sia ammazzato, tormentalo, (però) non
[sia ucciso!
Invece che tu facessi il diluvio, fosse venuto un leone e avesse
[decimato la gente!
Invece che tu facessi il diluvio, fosse venuto un leopardo e
[avesse decimato la gente!
Invece che tu facessi il diluvio, fosse venuta una carestia e
[avesse ucciso il paese!
185 Invece che tu facessi il diluvio, fosse venuta una peste e avesse
[devastato la gente!
Io non ho rivelato il segreto dei grandi dèi.

Al molto sapiente ho fatto vedere un sogno, ed egli ha udito
Allora essi si consultarono con lui. [il segreto degli dèi›.
Salí (dunque) Enlil sulla nave,
afferrò la mia mano, mi fece salire, 190
fece salire e accosciare mia moglie al mio lato,
toccò la nostra fronte, stette tra noi e ci benedisse:
Prima Utnapištim era (soltanto) un uomo,
ora Utnapištim e sua moglie siano eguali come noi altri dèi!
Abiti Utnapištim lontano, alla bocca dei fiumi!› 195
Essi mi presero e mi fecero abitare lontano, alla bocca dei
[fiumi.
Ora, te chi tra gli dèi farà entrare nella (loro) assemblea,
cosicché tu trovi la vita che cerchi?
Orsú, non riposare (addirittura) per sei giorni e sette notti! »
Quando (Gilgameš) si sedette sul suo deretano, 200
il sonno come una tormenta soffiò sopra di lui.
Utnapištim a lei parlò, a sua moglie:
« Guarda l'uomo potente che desidera la vita (eterna)!
Il sonno come una tormenta ha soffiato sopra di lui ».
Sua moglie a lui parlò, ad Utnapištim il lontano: 205
« Toccalo, che l'uomo si svegli di soprassalto!
Per la (sua) strada vada, ritorni salvo!
Dalla grande porta esca, ritorni al suo paese! »
Utnapištim a lei parlò, a sua moglie:
« L'umanità è cattiva, essa ti sarà cattiva. 210
Orsú, cuocigli i pani, ponili presso il suo capo!
I giorni che egli (Gilgameš) dormí sulla parete segna! ».
Essa gli cosse i pani e (li) pose presso il suo capo,
e i giorni che egli dormí sulla parete essa segnò:
il suo primo pane è secco, 215
il secondo è fatto male, il terzo è umido, del quarto è bianca
[la crosta,
il quinto ha perduto la (sua) qualità, il sesto è cotto,
il settimo — d'improvviso egli lo tocca, e l'uomo si svegliò
[di soprassalto.

Gilgameš parlò a lui, ad Utnapištim, il lontano:
220 « Perché il sonno si è versato sopra di me,
subitamente tu mi hai toccato e mi hai svegliato? »
Utnapištim parlò a lui, a Gilgameš:
« Orsú, Gilgameš, conta i tuoi pani!
I giorni che hai dormito, te li farò sapere, a te:
225 il tuo primo pane è secco,
il secondo è fatto male, il terzo è umido, del quarto è bianca
[la crosta,
il quinto ha perduto la (sua) qualità, il sesto è cotto,
il settimo — d'improvviso ti sei svegliato di soprassalto ».
Gilgameš parlò a lui, ad Utnapištim il lontano:
230 « Che cosa ho da fare, Utnapištim? Dove ho d'andare?
Un ladrone ha afferrato il mio cuore.
Nella casa del mio giaciglio siede la morte,
e dove pongo i miei piedi, (là) è morte ».
Utnapištim parlò a lui, al marinaio Uršanabi:
235 « Uršanabi, te ...... ti ......, il passaggio ti abbòmini!
Coloro che sulla sponda sono andati di qua e di là ......
L'uomo davanti al quale hai camminato, di sporcizia è coperto
[il suo corpo,
pelli hanno rovinato la bellezza delle sue carni.
Prendilo, Uršanabi, portalo al lavatoio!
240 La sporcizia egli lavi nell'acqua per pulirsi,
getti via le sue pelli, e il mare (le) porti (via)! Sia ammirato
[il suo bel corpo!
Rinnovato sia il turbante del suo capo!
Di un vestito si vesta, abito del suo pudore!
Finché egli arrivi nella sua città,
245 finché raggiunga la sua via,
il (suo) vestito non perda la (sua) qualità, resti (sempre)
[nuovo! »
Uršanabi lo prese, lo portò al lavatoio,
la sua sporcizia coll'acqua per pulir(lo) lavò.
Egli gettò (via) le sue pelli, il mare (le) portò (via).

Il suo bel corpo fu ammirato, 250
fu rinnovato il turbante del suo capo,
di un vestito si vestí, abito del suo pudore.
Finché arrivò nella sua città,
finché raggiunse la sua via,
il (suo) vestito non perdette la (sua) qualità, restò (sempre) 255
[nuovo.
Gilgameš e Uršanabi montarono sulla nave,
tirarono la nave sulle onde ed essi vi navigarono,
Sua moglie parlò a lui, ad Utnapištim il lontano:
« Gilgameš è venuto, si è affaticato, si è stancato,
che cosa (gli) darai (ora che) ritorna al suo paese? » 260
E lui, Gilgameš, alzò la pertica
e accostò la nave alla sponda.
Utnapištim parlò a lui, a Gilgameš:
« Gilgameš, sei venuto, ti sei affaticato, ti sei stancato,
che cosa ho da darti (ora che) ritorni al tuo paese? 265
Ti rivelerò, Gilgameš, una cosa segreta,
e una cosa ignota ti dirò:
Essa è una pianta simile al biancospino,
la sua spina come una rosa ti punge la mano;
se questa pianta le tue mani otterranno, la vita troverai ». 270
Gilgameš, quando udí questo, aprí il pozzo,
legò pietre pesanti ai suoi piedi.
Esse lo tirarono giú nell'abisso, ed egli vide la pianta.
Egli prese la pianta, (e questa) punse le sue mani.
Tagliò le pietre pesanti dai suoi piedi, 275
cosicché di nuovo raggiunse la sua sponda.
Gilgameš parlò a lui, al marinaio Uršanabi:
« Uršanabi, questa pianta è una pianta famosa,
mediante la quale l'uomo ottiene il suo soffio.
La porterò dentro ad Uruk dai recinti, (la) farò mangiare, la
[farò crescere, la pianta taglierò. 280
Il suo nome è: il vecchio diventa giovane.
Ne mangerò, cosicché ritornerò alla mia giovinezza ».
Dopo venti ore doppie essi fecero merenda,

dopo trenta ore doppie essi pernottarono.
285 Vide Gilgameš un pozzo, le cui acque erano fresche,
scese nel suo interno e si lavò nelle sue acque.
Un serpente odorò l'odore della pianta,
dall'acqua esso salí e prese la pianta.
Quando ritornò gettò le (sue) squame.
290 Allora, lui, Gilgameš, si sedette e pianse,
sopra le sue guancie scorrevano le sue lacrime.
Egli parlò al marinaio Uršanabi:
« Per chi, Uršanabi, le mie braccia si sono affaticate?
Per chi è scorso il sangue del mio cuore?
295 Non ho fatto del bene per me stesso,
per un leone di terra ho fatto del bene!
Ora a venti ore doppie (di lontananza) il fiotto (dell'acqua)
[ha sballottato (la pianta).
Quando aprii il pozzo ..... l'arnese,
ho visto il segno che mi è stato dato. Quando prenderò (terra),
300 abbandonerò la nave sulla sponda ». Dopo venti ore doppie
fecero merenda,
dopo trenta ore doppie pernottarono. Giunsero ad Uruk dai
[recinti.
Gilgameš parlò a lui, al marinaio Uršanabi:
« Sali, Uršanabi, sopra il muro che gira attorno ad Uruk,
esamina la (sua) base, i (suoi) mattoni osserva, se i suoi mattoni
[non sono mattoni cotti,
305 e le sue fondamenta non sono gettate in sette strati.
Un *sar* della città, un *sar* degli orti, un *sar* tolto alle macerie
[della casa d'Ištār,
(in tutto) tre *ṣar* (di terra) oltre alle macerie ho versato (per
[la costruzione del muro) ».

TAVOLA DODICESIMA

Allora, per vero, il *pukku*, era con me nella casa del falegname,
la moglie del falegname come la madre mia genitrice vi era,
[per vero,
la figlia del falegname come mia sorella piú giovane, per vero,
ora, chi farà salire il *pukku* dalla terra? [vi era,
Chi farà salire il *mikkū* dalla terra? » 5
Enkidu disse a lui, al suo signore Gilgameš:
« Signor mio, perché piangi, perché il tuo cuore sta male?
Ora il *pukku* dalla terra io farò salire,
il *mikkū* dalla terra io farò salire ».
Gilgameš disse a lui, al suo servo Enkidu: 10
« Se discendi alla terra,
una parola ti dirò, segui la mia parola!
T'impartirò un'istruzione, segui la mia istruzione!
Non ti vestirai con un abito pulito,
(poiché) essi (i defunti) griderebbero contro di te, come se
[tu fossi uno straniero. 15
Con olio buono del vaso non ti ungerai,
(poiché) al suo odore si radunerebbero (attorno) a te.
Il (tuo) arco non poggerai per terra,
(poiché) coloro che sono stati colpiti dall'arco ti circonde-
[rebbero.
Un bastone non brandirai nelle tue ami, 20
(poiché) gli spiriti (dei defunti) ti si assieperebbero attorno.

Scarpe ai tuoi piedi non porterai.
Rumore nella terra non farai.
Tua moglie, che ami, non bacerai,
25 tua moglie, che detesti, non batterai.
Tuo figlio, che ami, non bacerai,
tuo figlio, che detesti, non batterai,
(poiché) il lamento della terra ti afferrerebbe!
Colei che riposa, colei che riposa, la madre di Ninazu che [riposa,
30 le sue spalle pure non copre un abito,
il suo petto come un vaso .... non è succhiato ».
Enkidu non badò alla parola del suo signore
un abito netto rivestí,
come se fosse uno straniero essi gridavano contro lui,
35 con olio buono del vaso si unse,
al suo odore si radunarono (attorno) a lui,
il (suo) arco poggiò per terra ....,
coloro che erano stati colpiti dall'arco (gli) si assieparono [attorno,
un bastone nella sua mano brandí,
40 scarpe ai suoi piedi portò,
rumore nella terra fece,
sua moglie, che amava, baciò,
sua moglie, che detestava, batté,
suo figlio, che amava, baciò,
45 suo figlio, che detestava, batté,
il lamento della terra lo afferrò.
Colei che riposa, colei che riposa, la madre di Ninazu che [riposa,
le sue spalle pure non copre un abito,
il suo petto come un vaso di ...... non è succhiato.
50 Ora, mentre Enkidu saliva dalla terra,
Namtāru non lo ha afferrato, un *asakku* non lo ha afferrato, [la terra lo ha afferrato,
un satellite di Nērgal, che non perdona, non lo ha afferrato, [la terra lo ha afferrato.

Nel luogo della battaglia degli uomini egli non è caduto, [la terra lo ha afferrato.
Ora il mio signore, il figlio di Ninsun, pianse per Enkidu, [il suo servo,
egli andò in Ekur, tempio di Enlil, solo: 55
« Padre Enlil, ecco che il *pukku* nella terra mi è caduto,
il *mikkū* nella terra mi è caduto.
Enkidu, che ho mandato per farli salire dalla terra,
Namtāru non lo ha afferrato, un *asakku* non lo ha afferrato, [la terra lo ha afferrato,
un satellite di Nērgal, che non perdona, non lo ha afferrato, 60 [la terra lo ha afferrato.
Nel luogo della battaglia degli uomini egli non è caduto, [la terra lo ha afferrato ».
Il padre Enlil non gli rispose parola; egli (Gilgameš) andò [(perciò), solo, da Sin:
« Padre Sin, ecco che il *pukku* nella terra mi è caduto,
il *mikkū* nella terra mi è caduto.
Enkidu, che ho mandato per farli salire dalla terra, la terra 65 [lo ha afferrato.
Namtāru non lo ha afferrato, un *asakku* non lo ha afferrato, [la terra lo ha afferrato,
un satellite di Nērgal, che non perdona, non lo ha afferrato, [la terra lo ha afferrato.
Nel luogo della battaglia degli uomini egli non è caduto, [la terra lo ha afferrato ».
Il padre Sin parola non gli risponde, egli andò (perciò), [solo, da Ea:
« Padre Ea, ecco che il *pukku* nella terra mi è caduto, 70
il *mikkū* nella terra mi è caduto.
Enkidu, che ho mandato per farli salire dalla terra,
Namtāru non lo ha afferrato, un *asakku* non lo ha afferrato, [la terra loha afferrato,
un satellite di Nērgal, che non perdona, non lo ha afferrato, [la terralo ha afferrato.

Nel luogo della battaglia degli uomini egli non è caduto,
75 [la terra lo ha afferrato ».
Il padre Ea queste parole udí
e disse all'eroe, al valoroso Šamaš:
« Eroe, valoroso Šamaš, ascoltami!
Súbito apri un foro nella terra,
80 affinché lo spirito di Enkidu esca dalla terra
e a suo fratello dica il regolamento della terra! »
L'eroe, il valoroso Šamaš esaudí la parola di Ea,
e aprí subito un foro nella terra.
Lo spirito di Enkidu uscí come il vento dalla terra.
85 Si abbracciarono e si baciarono l'un l'altro,
si consultarono gemendo profondamente:
« Dimmi, amico mio, dimmi, amico mio!
Dimmi il regolamento della terra che tu conosci! »
« Non te (lo) dirò, amico mio, non te (lo) dirò.
90 Se ti dicessi il regolamento della terra che conosco,
tu ti sederesti e piangeresti ».
« (Ebbene), io mi siederò e piangerò ».
« L'amico, che .... tu toccavi e del quale il tuo cuore
[si rallegrava,
il suo corpo i vermi mangiano come un vestito vecchio,
95 la sposa .... che tu toccavi e della quale il tuo cuore
[si rallegrava,
il suo corpo .... è pieno di polvere ».
Allora parlò Gilgameš accovacciato per terra,
allora parlò Gilgameš, accovacciato per terra:
« Colui che ..... caduto hai visto ». (« Lo) ho visto.
100 .... coperto ».
....
[*lacuna di circa sedici righe*]
118 come una bella insegna (nell') interno .....
come .... »
[*lacuna di circa dieci righe*]
130 ....

« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
.... sopra .... piange ».
« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
.... mangia cibo ».
« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto. 135
.... beve acqua ».
« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
.... di questa il suo cuore si rallegra ».
« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
.... la grazia gli è aperta. 140
.... egli entra nel palazzo ».
« Colui che .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
....
....
« Colui che sull'albero maestro ...... hai visto? » (« Lo) ho 145
[visto.
Subito .... nello strappare il piuolo ».
« Colui che la morte .... hai visto? » (« Lo) ho visto.
Sopra un giaciglio di notte egli riposa e beve acqua pura ».
« Colui che è stato ucciso in battaglia hai visto? » (« Lo) ho
[visto.
Suo padre e sua madre gli tengono sollevata la testa e sua 150
[moglie ...... sopra di lui ».
« Colui il cui cadavere è stato gettato in campagna hai visto? »
(« Lo) ho visto.
Il suo spirito nella terra non riposa ».
« Colui, il cui spirito non ha nessun incaricato, hai visto? »
(« Lo) ho visto.
I rimasugli dei vasi, i pezzetti di cibo che si gettano nella
strada egli mangia ».

APPENDICE

Frammento hittita 1 = *KUB, VIII,* 57 = FRIEDRICH, 2-5, *riguarda la nascita e il carattere di Gilgameš.*

. . . .
. . . .
Dopo che Gilgameš fu creato nella sua forma
il dio eroico Ku . . . . . . perfezionò la sua forma . . . . . .
5 Šamaš del cielo gli conferí venustà,
il dio della tempesta [U-aš] gli conferí eroismo . . . . .
La forma di Gilgameš i grandi dèi fecero eccellente.
Di undici cubiti era la sua altezza, la larghezza del suo petto
[era di nove spanne.
La lunghezza del suo . . . . . era di tre . . . . . .
10 Ora egli gira di qua e di là per vedere tutti i paesi,
nella città di Uruk egli venne . . .

Redazione paleobabilonese della Tav. I, c. V, 25 - *Tav. II, col. II,* 25.

COLONNA I.

Giš si alzò per manifestare il sogno
dicendo a sua madre:
« Madre mia, questa notte
sono stato contento e ho camminato qua e là
5 in mezzo agli eroi.

Stelle erano in cielo,
L'esercito del cielo cadde sopra di me,
(cercai) di sollevarlo, ma esso era troppo pesante per me,
(cercai) di smuoverlo, ma non potei smuoverlo.
Il paese di Uruk era attorno a lui, 10
gli eroi baciavano i suoi piedi.
Posi la mia fronte (contro di lui),
ed essi mi prestarono assistenza.
Lo alzai e lo recai davanti a te ».
La madre di Giš che conosce tutto 15
dice a Gis:
« Per vero, o Giš, uno come te
è stato procreato nella steppa,
i monti lo hanno allevato.
Quando lo vedrai, come di una donna ne godrai, 20
gli eroi baceranno i suoi piedi,
lo abbraccerai e lo . . . . ,
lo condurrai davanti a me ».
Egli si coricò e vide un altro
sogno, egli disse a sua madre: 25
« Madre mia, ho visto un altro
sogno. Nel mercato
di Uruk dai mercati
giaceva giaceva un'accetta,
ed essi erano raccolti attorno ad essa. 30
L'accetta, la sua forma era strana.
La guardai ed io ne gioii,
l'amai come una donna,
m'inchinai sopra di essa.
La presi e la posi 35
al mio lato ».
La madre di Giš che conosce tutto
dice a Giš:
« Giš, l'uomo che hai visto,
sopra il quale ti sei inchinato, (ti è apparso cosí),

COLONNA II.

Perché (lo) farò eguale a te».
(Mentre) Giš manifesta il suo sogno,
Enkidu sta seduto davanti alla prostituta.
.... essa apre il suo grembo.
5 Enkidu dimenticò dove era nato.
Per sei giorni e sette notti
Enkidu si alzò
e si congiunse colla meretrice.
La prostituta aprí la sua bocca
10 e disse ad Enkidu:
«Ti guardo, Enkidu, sei come un dio.
Perché col brulicame
vai di qua e di là nella campagna?
Vieni, voglio condurti
15 dentro ad Uruk dai mercati,
nella casa santa, dimora di Anum.
Enkidu, alzati, ti condurrò
in Eanna, dimora di Anum,
dove Giš, perfetto nei (suoi) atti,
20 e tu, come ....
Lo amerai come te stesso.
Vieni, àlzati da terra,
giaciglio del pastore!».
Egli ascoltò la sua parola, seguí il suo dire,
25 il consiglio della donna
cadde nel suo cuore

Tav. II, col. II = Rm. 289, è testo parallelo alla tavoletta dell'Università della Pennsylvania, da noi tradotta piú su, v. THOMPSON, 17.

35 Enkidu nella piazza di Uruk dai recinti
.... atto di potenza ....
tagliò la via di Uruk dai recinti.

Uruk, il paese, ristette attorno a lui,
il paese si radunò attorno a lui,
gli artigiani accorsero attorno a lui, 40
i prodi parlarono di lui:
«Come un bambino debole ha succhiato il latte.
Infine un prode è stato fatto ....
Per Išḫara un giaciglio notturno era apprestato.
Per Gilgameš, (che è) come un dio, c'è (ora) ....» 45
Enkidu nella porta della Casa delle Riunioni incastrò i suoi [piedi,
non lasciò entrare Gilgameš.
Essi si afferrarono nella porta della Casa delle Riunioni,
nella piazza essi lottarono, (nel) mercato del paese.
La soglia tremò, il muro vacillò. 50

Tav. VI: il testo accado di Hattušaš dà una redazione parallela alla prima colonna di questa tavola = KUB, IV, 12 = THOMPSON, 43-44 *e* 81-82.

andò 3
fu cattivo con Enkidu ....
«Duri per sempre senza lotta 5
il dono di una pietra di ....., di alabastro ......
dorme che ....
Cavalli grandi io ....
cristallo ai tuoi piedi ....
..... loro ....» 10
Udí Ištār ciò che Gilgameš aveva detto,
....
Essa si voltò verso il suo vaso ....
Salí al cielo, parlò: «Padre Anum,
appaia per me un toro di sei mesi 15
lega per me, ora dà ....
La grandezza del toro Gilgameš
..............................»
Ed egli, Anum, udí la sua parola:

20 « Ištār, che cosa l'uomo ha fatto per te? ....
Perché le sue derrate all'uomo sottrarrai?
La grandezza del toro, il toro ....
nel cielo anteriore ....
.... con lui è d'accordo, ...
25 .... carestia ......
.... del labbro .... »

Ad *Tav. X*, *c. III*, 29: *Frammento hittita* 11 = *Bo.* 2773 = FRIEDRICH, 26-27.

« Tu lo passi ....
che tu regolarmente, di giorno e di notte, passi ».
Cosí Uršanabi: « Me quelle due imagini di pietra ogni volta
hanno fatto passare ». Cosí Gilgameš: « Perché
5 mi susciti ira? »

NOTE ALL'EPOPEA DI GILGAMEŠ

Tavola I. – Tutte le colonne sono conservate per intero nella redazione assira, la cui edizione del Thompson ho seguito.

Col. I, 1. – Le prime parole, *šā nagba imuru*=' colui che ha visto tutto ', danno il titolo a tutto il poema. Il Thompson dice però che davanti a *ša* è da supplire qualche parola. Le rr. 1-19 si trovano tradotte dall'Oppenheim, *Mythology*, II, nelle pp. 17-19. *Nagba* egli traduce con ' abisso ' e verte le due prime righe cosí: ' Lasciami far conoscere al paese colui che ha visto l'abisso, lasciami informarlo pienamente di colui che ha visto i mari! '.

4. – Gilgameš è stato dunque oltre che un grande re un grande saggio, che sapeva tutto e che ciò che sapeva ha comunicato agli uomini. L'Oppenheim, 17, verte: ' il sapiente che conosce ogni cosa '.

6. – Per gli antichi Mesopotamici il diluvio universale, l'*abūbu*, era un fatto storico, e perciò essi dividevano la loro storia piú antica nel periodo anteriore al diluvio e in quello posteriore. Prima del diluvio vari re avrebbero regnato in cinque o sei città della Babilonia meridionale, tra le quali Šuruppak, la città di Utnapištim, l'eroe del diluvio, mentre dopo il diluvio avrebbero regnato dinastie di re nelle città di Kiš, di Uruk — in questa città appunto Gilgameš sarebbe salito sul trono dopo il pescatore Dumuzi ed avrebbe regnato centoventisei anni —, di Uru (Ur) e di ancora altre città. Gilgameš ha dato notizia di ciò che era davanti il diluvio per averne avuto comunicazione da parte di Utnapištim, come narra la tavola undicesima del presente poema.

8. – Va rilevata la circostanza che Gilgameš avrebbe scolpito le sue avventure sopra una stele, come spesso hanno fatto d'altronde i re della Mesopotamia. L'autore sottintende naturalmente di aver visto tale stele e di avervi attinto i fatti della sua narrazione.

9. – ' Uruk dai recinti '=*Uruk supuri*, si allude senza dubbio ai recinti degli animali, poiché la città era un grande centro di allevamento del bestiame. In altri passi Uruk è detta dai mercati, perché aveva grandi mercati, essendo anche un grande centro commerciale. In un passo la si dice Uruk dai monasteri e chiostri, perché aveva molti monasteri e per i numerosi sacerdoti e per le numerose sacerdotesse che vi abitavano. L'Oppenheim, 18, vede in *Uruk supuri* una parte ben murata della città di Unung (Uruk).

10. – Il ' santo Eanna ', il santuario puro, è il famoso tempio maggiore della città, che risale, come hanno rivelato gli scavi fatti negli ul-

timi decenni da una missione archeologica tedesca, al periodo preistorico, e che raggiunse il suo massimo splendore nel periodo ultimo della civiltà babilonese, quando il paese era retto dai Seleucidi. Il nome Eanna è sumero e significa ' Casa di An e Anu ', che era il dio del cielo tanto presso i Sumeri quanto presso i Babilonesi. Nello stesso tempio risiedevano ancora la dea Ištār e la dea Nanā: queste tre divinità formavano la triade del pantheon di Uruk. Ai tempi di Gilgameš il tempio era abitato oltre che da Anu, da Ištār, come afferma l'autore nella r. 14.

11. – ' guarda ', *i-tap-la-as*, dunque imperativo, cfr. WEIDNER, *Zu Gilgamesch-Epos*, « Arch. f. Orientforschung », XVI (1953), 80.

12. – ' Rilievi ', si potrebbe tradurre invece con base, come fa il THOMPSON, 71. OPPENHEIM, 19: *innerwall*.

14. – Ištār è la dea dell'amore e della guerra presso i Babilonesi e gli Assiri e si fuse con una divinità piú o meno corrispondente dei Sumeri, Inanna o Ninni. Essa è dea dell'amore lascivo e sensuale in primo luogo, ma anche divinità della fecondità. Era la prostituta tra gli dèi, e le sue sacerdotesse si davano nei templi del paese alla prostituzione sacra, FURLANI, *Religione*, I, 169-180. Quale dea prostituta, che cerca di irretire anche Gilgameš, il poeta ce la fa vedere nella tavola sesta, mentre nella tavola undicesima, nel racconto che Utnapištim fa del diluvio, essa è dea della fecondità, che si preoccupa molto della sorte dell'umanità, da lei creata.

16-17 e 19. – Questi versi ritornano nelle rr. 303-305 della penultima tavola, là dove Gilgameš mostra ad Uršanabi la meravigliosa costruzione delle mura della città.

17. – ' Base '=*temennu*, questa parola di origine sumera e alla quale si vuol fare risalire il termine greco di *temenos*, designa quella piattaforma, fatta di detriti di mattoni delle costruzioni anteriori, sulla quale si ergevano i templi mesopotamici.

18. – L'autore rileva che il fondamento è di mattoni cotti, perché la maggior parte delle costruzioni era di mattoni non cotti.

19. – ' Sette strati ', da prendere probabilmente nel senso di molti strati, poiché sette vale spesso per molto, in grande numero, cfr. FURLANI, *Religione*, II, 365-368. È probabile che dopo questo verso venissero ancora i versi IX, 306-307. Dopo questo verso andrebbe inserito il frammento della redazione hittita da noi riprodotto in versione italiana nella p. 242 più indietro.

Col. II, 1. – Sebbene Gilgameš sia prevalentemente dio, perché ebbe per madre una dea, Ninsun, è mortale e quindi va in cerca della vita eterna. Piú avanti nel poema si dice che ha carne di dio, IX, 11, 14.

2-3. – OPPENHEIM, 21: ' l'apparenza del suo corpo [dimostra (comunque) la sua natura divina] (?), (poiché) [la sua madre divina (?)] lo ha perfezionato [raddoppiando la sua divinità] '. Le integrazioni dell'OPPENHEIM sono alquanto audaci. Egli legge [*uš*]-*te-is-bi*-[*šu*], ' ha raddoppiato ', cioè ha raddoppiato la sua divinità, cosicché ne resultò la proporzione 2 : 1, come nella matematica babilonese due parti significano due terzi.

8 e sgg. – Th. JACOBSEN, *How did Gilgameš oppress Uruk?*, « Acta Orientalia », VIII (1930), 62-74, dà un'interpretazione e spiegazione del tutto ingiustificata dell'oppressione della città da parte del suo re; Gilgameš sfogherebbe mediante l'oppressione dei cittadini la sua straordinaria forza sessuale mancandogli un uomo o compagno col quale avere rapporti omosessuali, perciò le condizioni a Uruk erano insopportabili. Cosí il JACOBSEN. Il secondo segno di Gilgameš, quello dell'ascia, I, c. VI, 8-16, dinoterebbe appunto l'intimità sessuale tra il re ed Enkidu, 72. L'interpretazione dello studioso americano è insostenibile.

10. – Il poeta vuol dire che egli è stato sí valoroso da vincere tutti coloro che gli erano eguali per forza e di averli fatti prigionieri e posti in sacchi fatti di reti, come usava nella Mesopotamia antica. Abbiamo alcune imagini di divinità che tengono una rete piena dei loro nemici, fatti prigionieri. Si cfr. la famosa *Stele degli Avvoltoi* di Eannatum di Lagaš, MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, tav. 167. L'OPPENHEIM, 22, verte però in modo alquanto diverso: ' mediante (il suono del) tamburo vengono svegliati i [suoi] sud[diti] (per la corvata) '.

11. – Altri prodi di Uruk, che il re ha vinti, egli tiene ora imprigionati nelle celle o stanze carcerarie. OPPENHEIM: ' sono tenuti chiusi '.

13. – OPPENHEIM, 22: ' egli estorce corvata '.

15. – OPPENHEIM, 22: ' colui che dovrebbe essere il loro protettore, agisce in malo modo '.

16. – OPPENHEIM, 22: '...... a sua madre, i loro mariti '.

18. – ' I grandi dèi '=*ilāni rabûti*, sono gli dèi principali del pantheon mesopotamico, FURLANI, *Religione*, I, 314.

19. – Gli dèi del cielo sono chiamati altresí Igigi. Il signore di Uruk è il dio Anu ossia il Cielo, il re e padre degli dèi, FURLANI, *Religione*, I, 109-116, il primo dio della triade cosiddetta cosmica. OPPENHEIM: ' Gli dèi infine udirono i loro lamenti '.

20. – ' Un figlio ', sebbene Gilgameš non sia veramente figlio di Anu, il poeta lo chiama cosí perché è dio per due terzi e quindi lo si può chiamare in un certo senso figlio del Cielo, padre di tutti gli dèi. La frase ' hai conferito esistenza ' non va presa perciò alla lettera. La seconda parte del verso è tradotta cosí dall'OPPENHEIM: ' il suo capo egli porta alto come un toro selvatico '.

29. – Aruru era una delle dee creatrici o meglio fabbricatrici dell'uomo, anzi la piú importante tra esse. Secondo il mito della creazione mediante il sangue di Lamga gli dèi creano tra altri esseri anche questa dea. Stando a un altro mito Marduk avrebbe creato assieme alla nostra dea il seme dell'umanità: cfr. FURLANI, *Poemetti*, 55-62. Aruru era una dea protettrice delle nascite e dei bambini e molto affine per il suo carattere alle dee Māmi, Nintud, Ninḫursag e Ninmaḫ. Era adorata segnatamente a Sippar, città santa del dio del sole, cfr. FURLANI, *Religione*, I, 129, 202, 315, nonché TALLQVIST, *Götterepitheta*, 256.

30. – Per ' creare ' qui il testo fa uso del verbo *banû*, che vuol dire

veramente ' costruire, fabbricare, produrre '. Infatti Aruru creò l'uomo impastando dell'argilla.

31. – ' Imagine '=*zikru*, che vuol dire veramente ' ricordo ', rappresentazione di una cosa della quale è rimasto nella memoria il ricordo e quindi anche imagine, poiché la rappresentazione nell'anima è appunto un'imagine della cosa percepita. Aruru forma Enkidu ad imagine degli uomini da lei prodotti in precedenza. Enkidu è dunque un uomo e non un animale, come ha supposto qualcuno. ' Ritratto '=*māḫiru*, vuol dire l'eguale, ciò che corrisponde del tutto a un'altra cosa, in altre parole: Enkidu deve essere, secondo il comando di Anu, del tutto eguale a Gilgameš.

32. – Anu vuol dunque mettere a posto il prepotente Gilgameš mediante un uomo che gli sia del tutto eguale e possa debellarlo: allora Uruk, dopo che il suo re avrà trovato pane per i suoi denti, godrà di nuovo la pace.

33. – Nel produrre coll'argilla Enkidu, Aruru tiene in mente un' 'imagine ', *zikru*, di Anu e non dell'uomo. La contraddizione è soltanto apparente, anzi non sussiste affatto, poiché gli dèi, secondo il sentimento mesopotamico, hanno forma del tutto umana: l'antropomorfismo della religione della Valle dei due Fiumi è perfetto. Per *zikru* l'OPPENHEIM, 23, dà ' imagine ', *replica*, *counterpart*, *double*.

34-35. – Non è da meravigliarsi che Aruru proceda come un vasaio colla sua argilla: la Mesopotamia è stata il paese dell'argilla e degli arnesi di argilla, colla quale si fabbricavano oltre che vasi altresí tutti gli arnesi domestici e persino, come qualcuno afferma, le falci. Nimurta era un dio della guerra e della caccia, un dio dunque valoroso e guerriero; *qiṣir Nimurta* vuol dire appunto ' schiera di Nimurta ': Enkidu è, in altre parole, un guerriero. A. SCHOTT, *Zu meiner Uebersetzung des Gilgamesch-Epos*, « Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete », XLII (1934), 92-143, alla p. 96 traduce *qiṣir Nimurta* con ' reso forte, *gestärkt*, da Nimurta '. Su Nimurta si cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 421-427. In I, III, 4 e I, V, 28 Enkidu è comparato a uno della schiera di Anu, che forse significa su per giú la stessa cosa.

36-37. – Gli abbondanti peli e capelli di Enkidu dinotano senza dubbio la sua grande forza. Se le riproduzioni artistiche alle quali abbiamo accennato nella prefazione sono veramente di Enkidu, la sua capigliatura era alquanto piú abbondante di quella di un uomo.

37. – Nisaba era la dea del frumento: i capelli dell'eroe sono fitti come le spighe di frumento.

38. – Sumuqān era un dio della vegetazione, del bestiame e della fecondità, e figlio del Sole, era un pastore e quindi vestiva da pastore; l'autore vuol significare che Enkidu era vestito leggermente come un pastore. Su Sumuqān si cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 450-451.

41. – ' Brulicame '=*namassē*, è il piccolo bestiame che brulica nella campagna, del quale è piena.

46. – Secondo il HEIDEL: ' Questo qui (cioè Enkidu) e la sua selvaggina erano penetrati nel suo dominio (ossia nei suoi campi) '. Però lo SPEISER dice: ' lui e i suoi animali andarono nella sua casa '.

47. – Invece di ' s'infuriò ' lo SCHOTT ha ' lo colse angoscia '.

48. – Per *kiṣru ša Anim* ho seguito lo SCHOTT, 99, che verte ' la fortezza di Anu, cioè del cielo '.

49. – ' La paura '=*nissatu*, si potrebbe tradurre altresí con tremore.

50. – Questo stesso verso ricorre piú tardi parecchie volte in rapporto a Gilgameš quando dopo la morte di Enkidu va in cerca della vita eterna.

Col. III, 2. – Invece di ' uomo ' si potrebbe tradurre un valoroso, un prode, un gagliardo. ' Dal monte ', sembra che Enkidu abbia cominciato la sua vita su di un monte o in una regione montuosa. Qualcuno si basa sopra questa indicazione dell'autore per sostenere l'origine occidentale, nord-siriana del nostro Poema. Vedi però il v. 5.

5. – Da questo verso però si vede che paese e monte sono sinonimi nell'intenzione del poeta.

12. – Il HEIDEL verte cosí: ' Ed egli non mi permette di acchiappare la selvaggina della steppa ', laddove lo SPEISER dice: ' Egli non mi permette di occuparmi dell'agricoltura '.

18. – Il padre del cacciatore prevede esattamente il modo di procedere di Gilgameš, il quale nell'intento di ammansire Enkidu gli manda una prostituta per fiaccarlo e non prevede invece che conseguenza di ciò sarà la sua amicizia coll'eroe e tutto ciò che ne conseguirà. Senza sapere Gilgameš mette in atto tutto ciò che Anu aveva previsto e stabilito. L'uomo eseguisce dunque a sua insaputa i disegni della divinità, ciò che gli dèi hanno stabilito.

19. – ' Una prostituta, una cortigiana '=*ḫarimtu*, *šamḫatu*, qui si tratta di una semplice prostituta, per cosí dire, profana, non di una prostituta sacra.

24. – Il bestiame si estranierà da Enkidu probabilmente perché questi, essendo del tutto occupato in atti venerei, non ha piú tempo di occuparsi di quello. Va respinta del tutto l'idea che il bestiame non segue piú l'eroe perché questo si sia macchiato di una colpa per aver avuto relazione con una cortigiana.

Col. IV, 9. – ' Prenda il tuo sesso ', letteralmente ' prenda la tua voluttà '. Lo SCHOTT, 100, verte invece con impeto, *Ansturm*.

10. – ' Fiato '=*napištu*, forse significa membro virile. HEIDEL: *Noli cunctari ei appropinquare*. SPEISER: *Be not bashful! Welcome his ardor!*

12. – ' Si stenda '=*liṣlal*, dinota l'atto sessuale. Si osservi il grande realismo di queste righe.

13. – ' Il lavoro della donna '=*šipru*, che si potrebbe vertere anche con ' compito, mansione '; il compito della donna è dunque in primo luogo quello di soddisfare l'istinto sessuale dell'uomo.

15. – ' Si piegherà ', lo SCHOTT, 101, dice ' ti sarà cara '.

24. – Il bestiame, oramai, dopo una settimana di assenza, non lo conosceva piú.

26. – Oppenheim, 26: 'Enkidu voleva avventarsi dietro di loro'.

27. – Oppenheim, 26: '......, poiché egli voleva correre dietro al suo gregge'.

29. – Oppenheim, 26: 'ora egli cominciò a capire'. La sua intelligenza si acuí, letteralmente 'divenne larga'. La prostituta porta all'uomo di natura un primo barlume di vita sociale e civile, di pensiero, e perciò il pensiero dell'eroe comincia a mettersi in moto, a divenire meno rozzo. Non mi sembra giustificata l'affermazione di taluni che vogliono vedere in queste righe una descrizione dell'umanità primitiva.

31-32. – Avviene in Enkidu ora un grande cambiamento spirituale: egli non vede piú nella prostituta soltanto un oggetto del suo piacere sessuale, ma un'amica comprensiva, un essere col quale può confidarsi, Enkidu, in altre parole, comincia a divenire un uomo sociale, e lo diventerà in grado molto maggiore quando da nemico di Gilgameš ne diventerà l'intimo, affezionatissimo amico.

37. – La 'casa pura' è il tempio Eanna di Anu e Ištār.

40-41. – Iniziato dalla prostituta ad una vita superiore a quella della campagna Enkidu è desideroso di maggior compagnia, di piú vasta società e quindi desidera avere un amico. Qui comincia ad affiorare il motivo della grande amicizia tra i due eroi, che è il motivo fondamentale del poema.

47. – Enkidu ha già qualche sentimento morale, poiché s'indigna del comportamento di Gilgameš e si propone di metter questi a posto. 'Fortemente', cioè con parole forti, severe. Sembra che sia la potenza di Gilgameš, esaltata dalla prostituta, che invoglia l'eroe a diventargli amico.

Col. V, 1. – Affiora nell'eroe il desiderio di potenza: anche lui vuol diventare potente e perciò, 2, vuol cambiare i destini della città o, come diremmo noi, cambiar regime nella città, far cessare la tirannia e il despotismo del re prepotente. Da quanto precede si vede che i Mesopotamici conoscevano benissimo la figura del potentato tirannico ed oppressore e che la detestavano. Enkidu è qui una specie di liberatore, di eroe redentore di Uruk dalla oppressione da parte di Gilgameš.

3. – Enkidu stesso esalta qui la propria forza e potenza.

4. – Qui parla di nuovo la prostituta, la quale cerca d'indurre Enkidu a venire ad Uruk, come suonavano le istruzioni del cacciatore.

9. – 'Cinedo'=*asinnu*, v. *Discesa*, 92.

12. – Secondo l'Oppenheim: 'Essi rifiutano persino il loro letto ai nobili'.

13. – Verso d'interpretazione incerta, ho tradotto letteralmente. Da questa riga e dalle precedenti si vede quale era l'ideale di vita degli antichi Mesopotamici.

20. – 'Avversione' per tutto ciò che offre la vita civile in città.

21. – Šamaš era il dio del sole, una delle piú venerate divinità di quei tempi. Nel nostro poema ha una grande parte. Sul Sole cfr. Furlani, *Religione*, I, 162-169; Tallqvist, *Götterepitheta*, 453-460.

22. – Anu, Enlil ed Ea formano la triade suprema ossia cosmica: Anu è il cielo, Enlil la terra ed Ea l'acqua. Enlil era il signore di Nippur, città santissima della Sumeria e della Babilonia, dove il dio aveva un tempio grandioso. Era un dio ostile all'umanità, come si vede dal racconto sul diluvio contenuto nell'undicesima tavola. Ea era il dio dell'acqua, degli scongiuri, delle magie, della sapienza, dei mestieri e delle arti, della musica, era il dio piú saggio degli dèi e perciò il loro consigliere, come vedremo nel corso del nostro poema. Su queste due divinità si cfr. Furlani, *Religione*, I, 116-122 e 122-136, nonché Tallqvist, *Götterepitheta*, 295-303 e 287-290. 'Allargato il suo orecchio'=gli hanno dato intelligenza.

24. – Sui sogni di Gilgameš cfr. Jacobsen, *How did Gilgameš*, 64-72, la sua interpretazione non è però sempre esatta.

25. – Vedremo che la madre di Gilgameš è Ninsun, sacerdotessa di Šamaš. I sogni avevano una grande parte nella vita dei Babilonesi e Assiri, come si vede dal nostro poema, nel quale ricorrono alquanto frequentemente, incidendo profondamente nella vita degli uomini. Nulla d'importante succede senza che prima un sogno non lo abbia annunciato. I Mesopotamici avevano libri dei sogni, pervenuti attraverso la trafila di molte traduzioni fino a noi.

28. – Qualcuno vuol vedere qui nella schiera di Anu le meteoriti, cosí pure il Jacobsen, *How did Gilgameš*: Enkidu direbbe che una meteorite è caduta in sogno sopra di lui. Vedi sulla schiera di Anu, quando dice il Dossin, *Les deux songes de Gilgamesh*, «Mélanges L. Th. Lefort, Muséon», LXI (1946), 63-66. A suo avviso non si tratterebbe né dell'armata di Anu né di una meteorite né del firmamento, ma di un prodotto o rampollo di Anu, in altre parole del toro celeste creato da Anu per Ištār e contro il quale si avventarono i due eroi; secondo il Dossin *kiṣru ša Anim* in sumero suonerebbe *kad-ana*, parola che sarebbe simile nel suono ad Enkidu. La cosa mi sembra inverosimile. In *kidu* o *gidu* di Enkidu si sarebbe visto *gud*='toro', quindi Engidu vorrebbe dire 'il signor Toro', 64, n. 11.

29. – Il Jacobsen, *How did Gilgameš*, traduce questo verso in modo diverso: 'Io avanzai la mia fronte ed essi (gli eroi) me (ne) caricarono' cioè posero la meteorite sulla schiena del re.

30. – 'Non potei metterlo via né potei smuoverlo', Schott, 102-103.

31. – 'Attorno a lui', in questo verso e nei successivi letteralmente 'sopra di lui'.

37. – Letteralmente 'lo ho gettato sotto a te'; allude all'assunzione di Enkidu a figlio da parte di Ninsun, cosicché i due eroi divennero fratelli, esempio piú perfetto imaginabile dell'amicizia.

Col. VI, 9. – 'L'accetta' è Enkidu. Il Dossin osserva in *Les deux*

songes, citato nella nota al v. 28, col. V, che l'ideogramma per ascia — veramente bisognerebbe dire piccola ascia o accetta, poiché *ḫaṣṣīnu* ha la desinenza diminutiva *-īnu*, cfr. FURLANI, *Et.* ḫaṣīn=*ferro e acc. ḫaṣṣīnu*= =*ascia*, « Rassegna di Studi Etiopici », VI (1947), 1-11 — è (*giš*)*ša-ka-du*, parola nella quale l'elemento *kadu* è eguale a *kidu* di Enkidu, e *ša* e *en* sono eguali in significato, cioè *ša* sumero può significare pure signore, come (*giš*)*šā-kadu*. Per un'altra interpretazione di questo nome da parte dello stesso DOSSIN, cfr. p. 134, n. 1.

26. – Gilgameš si rallegra per la prospettiva di avere tra breve un compagno ed amico.

TAVOLA II. – Di questa tavola nella redazione assira non abbiamo che frammenti di sei colonne. Alquanto piú ampio invece e ben conservato è il testo della redazione paleobabilonese, inscritto in una tavoletta dell'Università della Pennsylvania. Ho seguíto per la mia versione la piú recente edizione del testo, che è quella del THOMPSON, 20-24. Il numero delle colonne è di sei. Comincio col verso 24 della col. II, perché nella col. I e nei versi 1-23 della II si parla dei sogni di Gilgameš e del discorso che la prostituta tiene ad Enkidu.

Col. II, 24. – 'Le sue parole', cioè della prostituta.

27. – Il HEIDEL verte questa riga e le seguenti cosí: 'Essa strappò il (suo) abito in due (parti), con una essa lo vestí, coll'altro abito essa vestí se stessa'. Cosí pure lo SPEISER.

33. – 'Mensa'=*gupru*, però il significato non è certo.

Col. III, 4. – Enkidu non conosceva ancora i cibi cotti e preparati, poiché finora non aveva mangiato che erbe e frutta crude.

13-14. – Il cibo è una necessità, ma il liquore è soltanto un costume, cioè si può farne a meno.

22-24. – Interpretazione in parte incerta, cfr. THOMPSON, 75.

25. – Cioè come un uomo civile.

Col. IV, 18-19. – HEIDEL: 'Signore, dove ti affretti? Quale è lo scopo del tuo viaggio penoso?'. Lo SPEISER dice invece: 'del tuo corso laborioso'.

19. – 'Il tuo interesse', la parola *mānaḫtu* ha veramente il senso di travaglio, pena, lavoro: l'uomo si dà pena di osservare ed esaminare Enkidu.

22. – 'Casa delle Riunioni', è senza dubbio la casa dove si raduna il consiglio della città o dello stato di Uruk sotto la presidenza del re Gilgameš. *Bīt emūtim* significa letteralmente 'casa della famiglia', 'della parentela'. Col suo discorso l'uomo si propone di eccitare l'eroe a venire ad Uruk per mettere a posto il re prepotente, che opprime in modo indegno la popolazione. Lo SPEISER verte: 'Nella casa dell'adunanza egli

si è intruso, che è stata messa da parte per il popolo' nel senso di: che è stata riservata al popolo.

24. – Verso d'interpretazione incerta.

27-31. – Sembra che l'autore intenda dire che Gilgameš entra persino nelle stanze degli sposi ed abusa delle spose. 27, dai mercati o dalle piazze o dalle strade. Recentemente O. E. RAVN, *Tha passage on Gilgamesh*, « BO », X (1953), 12-13, ha proposto la seguente versione dei vv. 27-32: 'Nel tuo parlare al re di Uruk dai mercati circa la scelta della sposa, nel tuo parlare a Giš, re di Uruk dai mercati, circa la scelta della sposa, egli coabita colla moglie destinata'.

32. – Il THOMPSON, 76, interpreta in modo del tutto diverso: Gilgameš prenderebbe una prostituta, donna che la fortuna o il caso ha portato in città e, accettandola quale mezzo in grado di rivelare la volontà divina per quanto concerne il futuro, leggerebbe gli *omina* resultanti dall'atto sessuale.

33. – Gilgameš esercitava una specie di *ius primae noctis*.

35-37. – Versi difficili d'interpretazione. Pare vogliano dire che tutto ciò era stato destinato dagli dèi già al tempo della nascita di Gilgameš. Per l'interpretazione di questi versi e di tutto il passo, col. III, 35-col. V, 9, si cfr. G. DOSSIN, *La pâleur d'Enkidu*, Louvain 1930. Il pallore dell'eroe è conseguenza dell'indignazione che lo prende quando sente quante infamie commette Gilgameš a Uruk. Allora si decide a seguire la prostituta. È in ultima analisi dunque l'indignazione morale e non la prospettiva di una vita brillante che lo spinge a combattere ed abbattere Gilgameš. Il DOSSIN interpreta nel libro citato alcuni versi in modo diverso. Stimo opportuno addurre qui la sua versione dei vv. 19-37: « Che cosa significa il lavoro che tu compi? L'uomo aprí la bocca e disse ad Enkidu: 'Nella Dimora di Riunione sono conservate le sorti della gente, in verità. L'uomo, per la città, è sopraccaricato di corvate. I campi della città sono luoghi di gemiti. Per il re di Uruk dai recinti si trascina la gente alle coltivazioni, per Gilgameš, re di Uruk dai recinti, si trascina la gente alle coltivazioni. Una donna imposta dalla sorte, l'uomo feconda prima, dopo di che la morte! Per ordine del dio è stato decretato che dal seno della madre tale sarebbe il suo destino' », 29-30. Il pallore di Enkidu non sarebbe un pallore ordinario, ma avrebbe valore di simbolo, esso esprimerebbe la reazione involontaria del selvaggio, posto tutto ad un tratto in presenza della civiltà che egli probabilmente dovrà adottare. L'emozione provata da Enkidu che impallidisce quando ascolta l'uomo di Uruk parlare del destino inesorabile, della tirannia di Gilgameš e delle presenti corvate nei campi non fu lunga, secondo il DOSSIN, 27, e la prostituta l'avrà presto placata. Il HEIDEL verte i vv. 36-37 cosí: 'Fino dalla formazione del suo ombelico è stato il suo destino'.

Col. V, 7. – Il fatto che Enkidu cammina davanti dimostra che ormai non è piú la prostituta che lo induce a fare qualcosa, ma è lui stesso a decidere di ciò che ha da fare. La morale ha vinto il piacere.

10. – Recentemente il HEIDEL ha pubblicato, *A Neo-Babylonian*

Gilgamesh fragment, « Journal of Near Eastern Studies », XI (1952), 140-143, un piccolo frammento neobabilonese dell'Istituto Orientale dell'Università di Chicago, il quale nel diritto corrisponde alla IIª Tav. della redazione ninivita e alla redazione paleobabilonese delle tavole dell'Università di Filadelfia e dell'Università Yale, che ho tradotte nel testo. Esso corrisponde alla nostra versione della IIª Tav., c. V, 10 e sgg. Il Heidel ha fatto parecchie integrazioni del testo mutilo, integrazioni che traduco assieme al testo pubblicato da lui.

I pastori si radunarono attorno a lui.
Conformemente al suo pensiero la gente ...... :
« L'eroe, quanto è eguale a Gilgameš nella statura!
Egli è gigantesco nella statura ..... ,
è di certo proprio Enkidu, il cui luogo di nascita è la montagna.
Come la schiera di Anu è possente la sua forza. »
Il cibo che essi posero davanti a lui egli non sapeva mangiare,
il liquore che essi posero davanti a lui egli non sapeva bere.
.... il cibo di Enkidu era stato il latte degli animali selvatici.

19. – Heidel: 'Egli è il piú forte della steppa, forza egli ha'.

24-27. – Gli abitanti di Uruk si rallegrano che Gilgameš abbia trovato infine pane per i suoi denti, l'uomo che saprà metterlo a posto.

28. – Išḫara era una dea molto affine a Ištăr, la 'madre dei sette dèi', cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 330. Si suole interpretare questo passo nel senso che Gilgameš compie un matrimonio sacro nel tempio della dea e che Enkidu cerca d'impedire questo congiungimento. Forse sarebbe preferibile un'altra interpretazione: 'per Išḫara il giaciglio è approntato' potrebbe voler dire che si sta per celebrare ad Uruk uno sposalizio, siccome Išḫara-Ištăr era la dea dei matrimoni e degli sposalizi, e che Gilgameš si appresta, come al solito a far sua la sposa ancor prima del marito legittimo; in questo caso si capirebbe perfettamente perché Enkidu si arrabbia ed assalta il re quando questo vuole penetrare nella camera della sposa.

28-30. – L'Oppenheim, 29, n. 1, rimanda per una situazione simile al rituale di Māru per Ištăr, pubblicato da G. Dossin, *Un rituel du culte d'Ištăr provenant de Mari*, « Revue d'Assyriologie », XXXV (1938), 1-13, c. I, 3-4, ma la cosa è incerta, non parendomi che si tratti della stessa cosa.

31. – 'Di notte' nel *bīt emūti*, che sarebbe il *Männerhaus* preso in senso antropologico, Oppenheim, 29, n. 2.

Col. VI, 15-16. – L'Oppenheim verte cosí i due versi: 'Essi si afferrarono l'un l'altro (per le loro cinture), come periti (lottatori) essi lottarono'. Sul modo di lottare, afferrandosi alle fasce o cinture che i lottatori portavano nella Mesopotamia antica, cfr. C. H. Gordon, *Western Asiatic seals in the Walters Art Gallery*, « Iraq », VI (1939), 4-5, e Id., *Belt-wrestling in the Bible world*, « The Hebrew Union College Annual », XXIII, Part one, Cincinnati 1950-1951, 131-136, dove l'autore tra l'altro traduce il testo di una tavoletta di Nuzu che si riferisce ad un'ordalia imposta dal giudice ad una delle parti per decidere un litigio.

17. – 'Lo stipite', il termine dinota veramente i due lati della porta assieme al muro, e non soltanto gli stipiti: *sippu* ha appunto il significato indicato. Per il valore di *sippu* cfr. Furlani, *Riti babilonesi e assiri*, Udine [1940], 140, n. 11.

24-25. – Oppenheim, 30: '(Finalmente) Gilgameš piegò un suo ginocchio col suo (altro) piede (fermamente) al suolo (e sollevò in alto Enkidu)'. Con questa interpretazione l'Oppenheim fa vincere Gilgameš, e il soccombente sarebbe Enkidu. Ma allora a quale scopo è stato fatto Enkidu da Aruru? Non era forse Enkidu destinato a mettere a posto Gilgameš, cioè a dargli una buona lezione e farlo desistere dalle sue prepotenze, poiché c'era ora qualcuno in grado di affrontarlo vittoriosamente? La posizione che alla fine della lotta assume il re vorrebbe significare il suo rifiuto di fare un secondo *round* col suo avversario. Non sono però di questo avviso.

26. – La sconfitta lo calma: ormai ha trovato chi lo supera in forza e potenza e perciò smette di fare il prepotente coi deboli.

31-37. – Enkidu riconosce cavallerescamente il grande potere di Gilgameš e la sua qualità di re, conferitagli dal dio Enlil stesso. L'omaggio quasi che Enkidu rende al re, sebbene lo abbia vinto, spiana la via verso l'intimissima amicizia tra i due grandi eroi. Cfr. la nota ai vv. 15-16.

Tavola III. – Per questa tavola abbiamo frammenti tanto della redazione paleobabilonese, Thomson, 25-29, quanto della redazione assira, Thompson, 30-32. Ho tradotto alle pp. 181-189 le righe meglio conservate delle sei colonne della tavoletta paleobabilonese dell'Università Yale e della redazione assira la col. I dalla r. 13 alla r. 11 della col. VI, integrando in tal modo le due redazioni tra loro. I due eroi si accingono ora a compiere il grande viaggio che li porterà in primo luogo alla foresta dei cedri sorvegliata da Ḫumbaba. Ph. L. Mills, *The journey of Gilgamesh to the Isles of the Blest*, « Journal of the American Oriental Society », XLVIII (1927), 289-301, crede di potere stabilire in quale direzione i due amici si dirigono. Il viaggio sarebbe in direzione orientale; Gilgameš segue il corso del sole di mezzanotte, da occidente ad oriente; le Isole erano nel Golfo Persico; il monte Māšu lo si immaginava situato nell'Arabia orientale o in India, piú tardi lo si collocò nel Tauro; il monte dei cedri stava su di un altopiano, su di una montagna-paradiso in Oriente.

Col. II, 26. – I due eroi sono già diventati amici. Sembra che Enkidu sia tanto depresso e costernato da versar lacrime perché il re vuole andare ad uccidere Ḫumbaba.

32. – 'Bonariamente', letteralmente: 'rese la sua faccia amichevole'.

Col. III, 7. – Affiora qui un motivo moralistico: Ḫumbaba è il male, il rappresentante del male, e quindi va estirpato. I due eroi sono dunque i campioni del bene contro tutto ciò che vi ha di cattivo sulla terra, ed

è quindi loro compito di distruggere tutti gli esseri cattivi e malvagi.

8. – In quale rapporto però stiano i cedri col cattivo non saprei immaginare

14-15. – Esso, perché nel poema si dice alcune volte che Enkidu viene dalla montagna.

16. – L' ' ora doppia ', *bēru*, era la misura di tempo presso gli antichi Mesopotamici nella quale dividevano il giorno, corrispondente a due ore delle nostre.

19. – Per ' fuoco ' il testo ha il nome del dio Gibil, che era appunto il dio del fuoco.

23-24. – Enkidu cerca di distogliere il re dall'impresa contro Ḫumbaba.

42-43. – Non saprei dire perché Enkidu confronti il custode della foresta con Šamaš e con Addu, dio della pioggia, dei fulmini e della tempesta. La versione dell'Oppenheim di 42-44 è diversa: ' Šamaš [ha dato a Ḫumbaba [questa facoltà (?)], Addu gli ha dato la voce tonitruante dell'*abūbu*, quando egli [grida ....] '.

Col. IV, 1-2. – Oppenheim: ' per mantenere salva la foresta dei cedri [Enlil ha conferito a Ḫumbaba] un'apparenza terrificante '.

5. – Questa considerazione del re non sembra legare bene con ciò che aveva detto Enkidu. Sono d'avviso che Gilgameš voglia dire che è inutile voler scansare l'incontro con Ḫumbaba per non morire, poiché l'uomo è mortale per sua natura, non è affatto superiore alla morte, e soltanto un dio potrebbe abitare sempre con una divinità come Šamaš. A nessuno potrà sfuggire la tragica ironia di queste parole di Gilgameš, proprio di Gilgameš, che dopo non molto tempo andrà disperatamente in cerca della vita eterna per il suo amico Enkidu, pur sapendo, come egli stesso chiaramente afferma, che l'uomo è mortale. Gilgameš dice dunque al suo amico che è inutile voler scansare la morte nella zuffa con Ḫumbaba, perché prima o poi tutti moriamo.

10. – Gilgameš quasi si beffa della mancanza di coraggio e d'eroismo da parte del suo amico e nelle righe successive gli promette di voler andare lui per primo contro il mostro Ḫumbaba, quando Enkidu per paura lo pregherà di stargli vicino. La figura che fa qui Enkidu non è certamente bella! Ma il poeta vuole esaltare il re, e perciò nelle rr. 12-14 Gilgameš proclama il suo ideale eroico: egli è pronto a perdere anche la vita, purché duri la fama che egli è caduto nella zuffa con Ḫumbaba. L'ideale dell'eroismo mesopotamico riluce ancor meglio piú avanti nella scena tra i due eroi e gli anziani di Uruk, vedi piú avanti ai vv. XI, 23-24. Quantunque il poeta spesso si affanni a ripetere che Enkidu è del tutto eguale a Gilgameš, questo non resulta poi vero, perché Enkidu ha non di rado momenti di paura e sgomento, mentre Gilgameš è sempre impareggiabile nel suo spirito eroico. Va qui rilevato che lo stesso Gilgameš, che nella r. 13 dichiara di non importargli affatto di sopravvivere, purché acquisti fama imperitura, dopo la morte di Enkidu andrà disperatamente

in cerca della vita eterna. Il grande amore può cambiare del tutto il carattere di un uomo.

11-12. – L'Oppenheim, 32, interpreta in modo un po' diverso: ' Ho da andare per primo (e) griderai tu a me: « Piú vicino, non temere! »? '.

25. – Farsi un nome eterno, questo era senza dubbio l'ideale eroico che predicava il poeta del nostro poema ai suoi concittadini.

28 sgg. – Sull'abbigliamento degli eroi cfr. W. Reimpell, *Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung*, Berlin 1911, 17-20.

31. – ' Talento ', *biltu*, cioè ' la soma ', era il peso di poco piú di trenta chilogrammi. Esso constava di sessanta mine. I pesi dati dal poeta sono esagerati, ma si tratta di eroi.

34. – ' Mina ', *manū*, pesava circa mezzo chilogrammo.

Col. V, 1-2. – Raffiora anche qui la preoccupazione della fama. Dei concetti eroici contenuti in questa colonna ho trattato diffusamente nel mio lavoro *Sul concetto dell'eroe in Babilonia*, « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », 1929.

8. – Riproduco qui la versione neobabilonese pubblicata dal Heidel, che si legge nel rovescio della tavoletta di Chicago.

Si alzarono i grandi consiglieri di Uruk,
risposero col loro pensiero a Gilgameš:
« Sei giovane, o Gilgameš, il tuo cuore ti ha esaltato ... ,
e non tutto ciò che dici tu sai ... ti ha procreato.
Ḫumbaba, il suo grido è tempesta,
la sua bocca è fuoco, il suo fiato è morte.
Egli vede a sessanta ore doppie le vacche selvatiche del suo bosco.
Chi è che discenderebbe nel suo bosco?
.... ed egli è differente.
Chi è che lo affronterebbe tra gli Igigi?
A conservare i cedri come spavento alla gente lo ha posto Enlil ».
Udí Gilgameš la parola dei grandi consiglieri
.... i posteriori

12. – La faccia di Ḫumbaba è mostruosa, il suo viso in alcune raffigurazioni paleomesopotamiche sembra esser fatto di due budella parallele, in vario modo serpeggianti, sí da formare i vari tratti del viso, si cfr. S. Smith, *The face of Ḫumbaba*, « Liverpool Annals of Archaeology », XI, 107-114, e « Journal of the Royal Asiatic Society », 1926, 440-442, nonché F. Thureau-Dangin, *Ḫumbaba*, « Revue d'Assyriologie », XXII (1925), 23-26. Con queste considerazioni gli anziani di Uruk, pusillanimi e alieni del tutto dallo spirito dell'eroismo, cercano di spaventare il re e di trattenerlo dall'impresa contro il mostro del monte dei cedri.

21. – È molto fine qui il tratto del sorriso di Gilgameš.

22-23. – L'Oppenheim verte invece: ' Ora, amico mio, io dovrei rispondere cosí: « Io di fatto lo temo, e perciò [starò io a casa]? » '.

23-24. – Questa risposta è veramente da eroe.

32-33. – Queste parole sono dette dagli anziani, i quali ora capiscono che non potranno trattenerlo. Piú giú però ritornano di nuovo alla carica. In tutto questo episodio il poeta dimostra consumata abilità artistica.

34. – 'L'argine', il *kāru*, è l'argine del fiume, luogo del mercato, che era sempre un sito importantissimo delle città della Babilonia, centro della vita commerciale, e del traffico fluviale.

37. – 'Innalzar le mani' voleva dire pregare.

Col. VI, 1. – Nonostante il suo grande eroismo Gilgameš è indubbiamente commosso.

5-7. – Queste parole sono rivolte a Šamaš.

30. – Oppure: 'ciò che egli ha detto, la tua bocca (Šamaš) faccia vedere ai tuoi occhi'.

35. – Lugalbanda è un re deificato di Uruk, il terzo re della prima dinastia di Uruk, secondo i Babilonesi, il secondo predecessore di Gilgameš sul trono della città, e il dio protettore della sua famiglia. Lo si identificava con Šamaš. Il nome è sumero e vale 're della assennatezza'. Cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 351.

45-48. – Enkidu ha ripreso coraggio ed è deciso ad andare contro il mostro.

Col. I, 15. – Il 'palazzo sublime' è il tempio, dove era sacerdotessa di Šamaš Ninsun.

Col. II, 7-8. – Le cerimonie si facevano anche sul tetto e sulla terrazza dei templi, segnatamente quando si trattava di divinità planetarie, come era Šamaš. Per i sacrifici sul tetto si cfr. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940, 246-247 e 260.

20. – Aya è la moglie di Šamaš. Ninsun invoca qui indirettamente l'intervento di Aya presso suo marito Šamaš per fare accogliere piú facilmente la sua preghiera. Quando i Babilonesi e Assiri si rivolgevano ai grandi dèi, prima pregavano un dio inferiore e maggiormente alla mano di intervenire in loro favore presso la divinità maggiore.

Col. IV, 9. – Il HEIDEL verte: 'Già qui tu temi la morte?'. Cfr. J. LEWY, *À propos des adverbes* annānum *et* ullānum, «Revue d'Assyriologie», XXXV (1938), 81-91, pp. 81-82.

18-20. – Linee dall'interpretazione difficile. Sembra che Ninsun voglia dire che essa ha fatto uno scongiuro a Šamaš mediante un dono o sacrificio in nome di Gilgameš. Le consacrate o dedicate sono una specie di sacerdotesse, cosí pure le semispargenti, *zērmašītu*.

21. – Ninsun pone attorno al collo di Enkidu una collana o qualcosa di simile per significare la sua adozione da parte di lei: Ninsun ha ora anche un figlio adottivo, appunto Enkidu, il quale diventa dunque fratello (adottivo) di Gilgameš. L'amicizia tra i due è ora intimissima, fraterna. L'OPPENHEIM, 33, traduce le rr. 17-25 in maniera diversa, facendo

di Enkidu uno *širqu* e non un fratello del re. Riproduco qui la sua versione: 'Con ciò io ti dichiaro uno *širqu* di Gilgameš. (Siilo, come se) le sacerdotesse *enītu*, le (prostitute) sacre (o) le donne *zērmašītu* avessero posto la targhetta *indu* attorno al collo di Enkidu, (oppure come se) le sacerdotesse *enītu* lo avessero raccattato [come un trovatello] (oppure come se) le Sorelle Divine lo avessero [allevato nel tempio. Dí]: «Io sono Enkidu cui [Ninsun] ha accettato quale uno *širqu* di Gilgameš»'. L'OPPENHEIM, 33-34, non vorrebbe conferire qui al termine *širqu* il suo significato solito, quello di uno dedicato a un dio o al suo tempio, di oblato, ma quello di uno che occupa una posizione piú stretta o intima con colui cui è dato, dunque nel nostro caso a Gilgameš, non si tratterebbe però di un vero atto di adozione. Inoltre Enkidu entrerebbe in un rapporto giuridico o morale con Ninsun quale sacerdotessa. Le sacerdotesse, le quali non potevano aver figli, raccoglievano i bambini esposti. Lascio allo studioso nordamericano la responsabilità della sua traduzione e delle sue affermazioni sul significato di *širqu* in questo passo. Sulla posizione dello *širqu* rimando a R. DOUGHERTY, *The shirkûtu of Babylonian deities*, «Yale Oriental Series, Researches», V, 2, New Haven 1923.

Col. VI, 8. – Qui parlano gli anziani, sono essi che affidano il loro re alla protezione di Enkidu. Ci sembra però che sia invece proprio Enkidu ad aver bisogno della protezione di Gilgameš!

8-11. – Il HEIDEL verte: 'Enkidu protegga l'amico, salvaguardi il compagno, porti il suo corpo sopra i fossi. Nella nostra assemblea abbiamo avuto riguardo a te, per contro abbi riguardo a noi, o re!'.

10-11. – OPPENHEIM, 33: 'Noi, assemblea (di Uruk), ti affidiamo il re. Quando ritorni devi consegnare il re (indenne) a noi'.

11. – 'Ritorna e restituiscici il re!'.

14-15. – 'L'arco di Anšan', cosí HEIDEL e SPEISER. 15: 'nel tempio Egalmaḫ', secondo il HEIDEL.

TAVOLA IV. – FALKENSTEIN, *Keilschrifttexte*, 39 e 40; redazione assira, THOMPSON, 33-34.

Col. II, 27. – I due amici arrivano davanti alla grande porta nel recinto circondante la foresta di Ḫumbaba.

36. – Un frammento molto mutilo di S è collocato qui dal GURNEY, *Two Gilgamesh fragments*, 88-90. In vista dell'incertezza della collocazione e della frammentarietà del testo non ho ritenuto opportuno inserirlo nella mia versione.

37. – Questo discorso di Enkidu alla porta è, mi pare, unico in tutta la letteratura universale. L'EBELING, 164, n. *b*, vi vede una maledizione.

38. – 'Irrazionale', *lā ḫāsistu*, perché la porta non ha la ragione. Si potrebbe tradurre invece 'che non intende', cfr. *Assyrian dictionary*, 6, 124 (6) e 127 s. v. *ḫāsisu*.

40. – Da intendere nel senso: ' ho camminato per venti ore doppie per vedere il tuo legno '.

45. – A Nippur, perché a Nippur risiedeva il dio Enlil, padrone di Ḫumbaba.

49. – Significato oscuro, purché *annu* significhi proprio baldacchino; potrebbe avere il senso di canestro o intreccio di canna. In che rapporto sta il baldacchino con la porta? L'OPPENHEIM, 32, è d'avviso che Enkidu finisce coll'aprire questa porta, fatale in un certo senso, e che questo fatto è stato la causa della sua morte.

Col. V, 2. – Parla Enkidu.

6. – Gilgameš si mette vicino ad Enkidu per proteggerlo ed aiutarlo.

8. – Ḫumbaba si veste con sette camicie per proteggere il proprio corpo dai colpi dei nemici; ora si è svestito di sei, e quindi questo è il momento buono per attaccarlo, non essendo il suo corpo protetto che da una sola camicia. Le camicie sono magiche. Il VIROLLEAUD, *La Montagne*, 17, n. 2, vede nelle sette camicie di Ḫumbaba un'armatura o corazza settemplice. Ma che cosa è una corazza settemplice? Forse una corazza fatta di sette pelli o di sette panni intrecciati con maglie di bronzo o di altro metallo?

Col. VI, 3-6. – L'OPPENHEIM, 32-33, integra del tutto queste righe.

6. – Il giorno adombrato dal sogno è arrivato.

8. – Enkidu cade ammalato o ha un periodo di scoraggiamento prima della zuffa col mostro.

15. – Enkidu attribuisce la sua malattia o il suo prostramento all'odio di un dio, causato dal fatto che a Uruk ha fatto qualcosa di cattivo e non ha avuto il coraggio di partire subito, senza esitazione, contro Ḫumbaba.

24-39. – Gilgameš dimostra molta abilità nell'infondere coraggio al suo amico, il quale di nuovo vacilla nel suo proposito, toccando finemente vari tasti, tra i quali anche quello dell'eroismo e della fama: si acquista fama con belle azioni e non colla pusillanimità!

TAVOLA V. – Redazione assira, THOMPSON, 36-37, e redazione accada di Ḫattušaš, THOMPSON, 79-80, come pure il testo hittita, FRIEDRICH, 10-13, e K. 3252, THOMPSON, 37.

Col. I, 6. – Irnini è la dea Ištār, che risiede sul monte dei cedri. Questo è chiamato abitazione degli dèi o perché qualche volta gli dèi vi prendono dimora o perché è molto bello, degno di un dio. La maggioranza degli studiosi ritiene che il monte dei cedri si trovasse nell'Elam, ma CH. VIROLLEAUD, *La Montagne des Cèdres dans les traditions de l'ancien Orient*, « Revue de l'Histoire des Religions », CI (1930), 16-26, lo colloca invece nell'alta Siria, sull'Amano, dove sarebbe stato un tempio di Irnini, 24-25.

Col. II, 36. – Qui apprendiamo che il re è stato procreato in campagna. In che senso va presa questa informazione?

44. – Ho tradotto *kusapu* con ' pasto leggero ', perché questo e *kispu* sono i termini per designare quei sacrifici ridotti ai minimi termini che i Mesopotamici facevano ai morti, pasti che constavano di pochi pezzettini di pane e di un po' d'acqua. Cfr. FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, « Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei », s. VI, v. IV, f. III, Roma 1932.

46. – Si cfr. III, VI, 40.

47. – Si tratta del vertice del pozzo, cioè della cima dei grandi mucchi di terra resultanti dall'escavazione del pozzo. Oppure si parla della cima del monte?

49-50. – Per questi due versi, v. SCHOTT, 118-119.

Col. III, 7. – Il sonno è chiamato rampollo o discendenza della gente, perché gli dèi non dormono, mentre gli uomini non possono fare a meno di dormire. Perciò Gilgameš, quando, nella tav. XI, 199, Utnapištim lo ammonisce a non dormire per una settimana, cade presto in sonno, dimostrando con ciò di non essere affatto adatto ad acquistare la vita eterna ossia a diventar dio.

12. – Gli uomini risentono la presenza di un dio: se dormono, tutto ad un tratto si svegliano per la presenza della divinità.

16. – ' Uscí ', cioè venne sulla terra, come il Sole, che esce dalla sua dimora alla mattina e irraggia il mondo.

Col. VI, 6. – ' Lui ' è Gilgameš.

14-16. – Gli elementi, il vento, l'uragano e cosí via, accorrono in aiuto degli eroi perché essi hanno pregato di aiuto il Sole. Anche nella zuffa tra Marduk e Tiāmat, descritta nell'*Enūma eliš*, tav. IV, 96-182, i venti sguinzagliati dal dio di Babele sono un'arma contro il mostro. Cfr. sopra, p. 55.

26. – Ḫumbaba si offre a Gilgameš quale tagliatore dei cedri, ossia ad aiutare lui e il suo compagno nel taglio.

30. – Enkidu è l'istigatore di Gilgameš ad uccidere Ḫumbaba, la colpa di Enkidu è dunque piú grande di quella del re, e quindi è spiegabile che gli dèi piú tardi condannino a morte Enkidu, poiché il vero autore dell'uccisione del guardiano del monte dei cedri è stato Enkidu, sebbene Gilgameš abbia cooperato nell'uccisione.

TAVOLA VI. – Redazione assira, THOMPSON, 38-42. Il testo del THOMPSON è formato anche con KAR, 115, redazione del IX secolo circa, appartenente alla stessa redazione, ma di forma leggermente diversa.

1. – ' Egli ' è Gilgameš. ' Lavò la sua capigliatura ', HEIDEL.

7. – ' Amante ', *ḫā'iru* non è il marito, ma proprio l'amante, sebbene la parola possa significare pure marito.

9. – Questa è la formula per la conclusione del contratto matrimoniale.

11. – Le corna del carro stanno a destra e sinistra del suo parapetto. Alle corna si appendevano le armi.

12. – OPPENHEIM: '.... grandi muli, (veloci) come mostri *ūmu*'.

18. – 'Molti piccoli', *takšē*, lo SCHOTT, 121, dice *Drillinge*; cfr. FURLANI, *Acc.* tu'āmu=*il gemello, i suoi sinonimi e i suoi affini*, « Rend. Acc. Naz. Lincei », s. VIII, v. IV (1949), 305-307.

19. – Verso di significato oscuro.

32. – OPPENHEIM, 36: 'se .... quale mio dono voglio dirti la verità circa te stessa!'.

33-34. – La comparazione è bizzarra, ma deve trattarsi di qualche particolarità delle porte delle case mesopotamiche.

36. – Forse un elefante che getta giú la sua coperta.

43. – 'Pastore', *allalu*, è qui di certo sinonimo di amante.

46. – Dumuzi è il dio Tamūz, divinità della fertilità, del bestiame, del grano, della campagna, ed amante e fratello e marito e figlio di Ištār. Si cfr. FURLANI, *Religione*, I, 279-285, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 469-471, nonché *La Discesa d'Ištār agli Inferi*.

47. – Ogni anno alla morte di Tamūz, che aveva luogo alla fine dell'estate, i suoi fedeli uscivano in lamentele per la sua dipartita e festeggiavano il suo mortorio, FURLANI, *Religione*, II, 71-72, e qui p. 304.

48. – 'Pastore', *allalu*. Su *allalu* e *alalu* e il dio Alala, cfr. L. OPPENHEIM, *Assyriological gleanings*, IV, « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », 103 (1946), 12-14.

50. – *Kappi* vale 'la mia ala'.

52. – Ossia al leone hai destinato di esser preso nelle fosse.

54. – Destinare vuol dire conferire qualche mansione o ufficio o qualità. Cfr. FURLANI, *Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira*, « Aegyptus », IX (1928), 1-35.

57. – Chi sia la madre Silili del cavallo non sappiamo, cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 441.

59. – 'Focacce cinerarie', *tumru*, sono focacce cotte tra la cenere.

64. – Išullānu, questo nome non ricorre che qui.

66. – 'Far splendere la tavola' vuol dire preparare il tavolo con cibi squisiti ed arnesi preziosi.

68-69. – La dea Ištār non ha di certo peli sulla lingua.

72. – Egli si scusa con un giuoco di parola e rifiuta di mangiare ciò che gli offre la dea sfacciata, obbiettando che non mangia che quei cibi che sua madre gli prepara. L'OPPENHEIM, 37, verte cosí il verso 72 e i due che seguono: '(Mi guarderò bene) dal mangiare il pane che hai cotto. Dovrei mangiare pane (pieno) di *piššāti* e *irrēti*? (Oppure stare) d'inverno con (soltanto) una (stuoia) quale coperta?'.

73. – Lo SCHOTT, 121, vuol tradurre con 'magia e seduzione', pur non essendo del tutto alieno dal vertere con 'puzzolento e marcio'.

74. – Forse da interpretare nel senso: 'il mantello che ho mi basta per ripararmi dal freddo, dovrei forse prendere ancora te per riscaldarmi? Mi sei superflua'. È stupefacente che in Mesopotamia si facesse parlare un semplice mortale in questo modo a una dea.

76. – 'Talpa', *dallālu*, l'OPPENHEIM, 37, dice 'ragno'.

77. – 'Travagli', l'OPPENHEIM, 37, preferisce 'noia', però dubitativamente.

82. – Il padre d'Ištār era veramente Sin, il dio della luna, ma secondo qualche altra scuola teologica Anu, il quale era invece, come affermavano altri teologi, l'amante e il marito della dea, v. *L'esaltazione d'Ištār* in FURLANI, *Poemetti*, 26-29.

94. – 'Toro'=*alū* (*elū*), cfr. A. L. OPPENHEIM and L. P. HARTMAN, *The domestic animals of ancient Mesopotamia*, « Journal of Near Eastern Studies », IV (1945), 170, r. 109: *e-lu-u=gu.an.na*.

97-100. – La stessa minaccia, colle identiche parole, Ištār fa nel *Mito della discesa d'Ištār agli inferi*, rr. 16 e sgg.

104. – Probabilmente perché il toro col suo soffio infuocato farebbe seccare il grano.

123-133. – Sulla tauromachia in Egitto, cfr. FR. W. VON BISSING, *Stierfang auf einem ägyptischen Holzgefäss*, « Athenische Mittheilungen », XXIII (1898), VII; nella Creta minoica A. REICHEL, *Die Stierspiele in der kretischmykenischen Kultur*, « Ath. Mitth. », XXXIV (1909), 85 e sgg.; in Grecia A. B. COOK, *Zeus*, I, 197 e sgg.; s. v. *Taurokathapsia*, PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie*, IX (1934), 23-27 (Ziehen); in Mesopotamia EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte*, XII (1928), 438-439 (EBELING), s. v. *Stier*, *C*.

131. – 'Fece un balzo', OPPENHEIM, 39: 'saltò sopra il toro'.

132. – 'Escrementi', l'OPPENHEIM preferisce 'schiuma'.

136-145. – Riproduco qui la traduzione di questi versi da parte dell'OPPENHEIM, 39: « Amico mio, ci siamo distinti [in molte battaglie], (ma) come abbat[teremo questo toro celeste?] » (Gilgameš): « Amico mio, ho già osservato [il suo modo di attaccare], ed [io so che le nostre] forze [sono sufficienti per ucciderlo]. Io, per vero, voglio strappargli [il cuore e porlo davanti a Šamaš]. Voglio [chiamare gli artigiani per valutare le sue corna]. Io starò [........]. Le riem[pirò di olio e le presenterò a Lugalbanda]. Quando [esso mi attacca, afferra la sua coda per fermarlo!], [allora percuoterò il toro] tra le corna e il suo collo ».

152. – OPPENHEIM, 39: '[trapassò il cuore del toro conficcando la sua spada] tra il collo e le corna'.

158. – 'Balzò sui merli', *iš-ḫi-it ḫup-pa*, che l'OPPENHEIM, 39, verte invece con 'si tolse il suo abito *ḫuppu*'. Invece di 'maledizione' per *arurūta* lo stesso studioso traduce 'lamentazione', richiamandosi a FR.

THUREAU-DANGIN, *Un vocabulaire de Kouyoundjik*, « Revue d'Assyriologie », XVI (1919), 170, dove però si legge *ia-ru-ru*, parola derivata secondo il THUREAU-DANGIN dal sumero e non dall'accado *arāru*. *Ḫuppu* è il merlo o il fastigio. Però ora in *Assyrian Dictionary*, 6, 239, *ḫuppu* è spiegato con *movement or pose of the mourner*.

159. – Il re non soltanto ha atrocemente vilipeso la dea, ma le ha ora ucciso il suo toro! Con ciò ha caricato sopra di sé una grave colpa, condivisa dal suo amico Enkidu, perché questi ha cooperato nella uccisione dell'animale celeste.

161. – ' La coscia ', qualcuno ha voluto vedere in questa parola un termine per membro del toro o genitali, ma mi pare che si tratti proprio della coscia. Enkidu vuol colpire la dea ed abbatterla. Altra gravissima colpa, per la quale tra breve pagherà con la propria vita!

173. – Il *gurru* conteneva 171 litri. Anche qui la misura è esagerata, ma abbiamo a che fare con un toro celeste.

174. – Lugalbanda era il dio della famiglia di Gilgameš, forse suo padre, EBELING, 163, n. *d*.

175. – ' Dentro ' nel tempio: la ' stanza del dominio ' è la cella del tempio, il santissimo.

TAVOLA VII. – La prima riga appartiene alla redazione assira, THOMPSON, 45; le righe 2-22 della col. I sono tolte alla redazione hittita, FRIEDRICH, 16-19; le coll. III-IV sono della redazione assira, THOMPSON, 45-47.

6-8. – La motivazione della sentenza di Anu non è del tutto chiara. Egli vuol punire colui che ha strappato i cedri, cioè Gilgameš, ancorché tutti e due abbiamo ucciso Ḫumbaba e il toro. Sembra dunque che l'abbattimento dei cedri sia delitto maggiore della uccisione dei due esseri menzionati. Cfr. FURLANI, *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, « Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei », s. VIII, v. II, Roma 1950, 232-235.

9-10. – Enlil vuol punire Enkidu e lasciar libero il re, non si capisce però perché il dio ce l'abbia proprio con Enkidu.

12-14. – Šamaš, che era il dio della giustizia e del diritto e puniva tutti i delitti, interloquisce nel dibattito e osserva che i due eroi hanno ucciso per comando di Enlil e quindi non dovrebbero esser puniti. Perché dovrebbe esser punito Enkidu, che è quindi del tutto innocente? Šamaš non comprende la punizione di Enkidu proposta da Enlil e la respinge, ma non accenna neppure alla proposta di Anu di punire colla morte Gilgameš perché ha abbattuto i cedri. Il HEIDEL dà nel v. 12 ' per mio comando ', correggendo il ' tuo comando ' del testo, e aggiunge nella n. 113 che si tratta nel testo hittita di un errore di scrittura.

14-16. – Enlil ribatte a Šamaš, stizzito perché il Sole ha dimostrato tanta simpatia per loro da far loro visita ogni giorno, gli rimprovera insomma la sua intimità coi due eroi, i quali di fatto hanno sempre dimostrato per il Sole grande venerazione. Comunque, questo dibattito giudiziario tra le tre divinità è molto umano, troppo umano. Non c'è

dubbio però che Enlil riesce a far punire Enkidu: infatti questi è colpito da grave malattia e poco dopo muore. La morte di Enkidu è dunque una conseguenza della uccisione di Ḫumbaba e del toro, il re però l'ha fatta franca. Senza dubbio perché tanto Enlil quanto il Sole hanno votato per la sua assoluzione. Ed Ea– Perché non interloquisce Ea, il piú saggio tra gli dèi il loro quasi infillibile consigliere?

19-20. – Il re ama tanto il suo amico da desiderare di esser punito di morte in luogo suo. È quasi superfluo che io osservi che gli antichi Mesopotamici riguardavano quasi tutte le malattie quali punizioni inflitte dagli dèi per trascorsi commessi dagli uomini.

20-21. – Intende parlare Gilgameš dello spirito — *gedim* è l'ideogramma sumero per ' spirito del defunto ' — del suo amico dopo la sua morte? ' La porta dello spirito ' potrebbe essere quindi la porta dell'inferno, nel quale sono chiusi gli spiriti dei defunti. Il re vuol dire che si siederà presso la porta dell'inferno per spiare, se possibile, dentro, allo scopo di vedere lo spirito di Enkidu, ma egli sa che dopo la morte non potrà piú vedere l'amico.

Col. III, 1-4. – È impossibile stabilire di che si tratti in queste righe.

4. – HEIDEL: '.... il cacciatore non ottenga il desiderio del suo cuore'.

6-8. – La maledizione, come la benedizione, è sempre una destinazione del destino, cfr. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936, 142.

9. – Non sappiamo che cosa voglia dire la maledizione di Ninḫarbiš. Questa interpretazione dell'OPPENHEIM, 41, è preferibile a quella tradizionale che dice ' la maledizione di Ninḫarbiš '. *Ḫarpiš* vuol dire ' immediatamente, subito '. Una maledizione che colpisce subito il maledetto è piú terribile di una che manifesta le sue conseguenze appena dopo un certo tempo.

10. – ' Il finocchio dell'abbondanza ' non ha nessun significato per noi. Anche per questo verso l'OPPENHEIM ha proposto una traduzione piú plausibile: ' i tuoi amanti ti respingano quando saranno sazi dei tuoi vezzi '.

11. – OPPENHEIM: ' coloro che ami sprezzino ...... i tuoi favori! '.

18-22. – La stessa maledizione ricorre nella *Discesa d'Ištār agli inferi*, 104-108, piú avanti p. 303, vv. 104-108.

19. – L'OPPENHEIM integra il principio del verso cosí: ' [angoli oscuri] della (strada) ....'.

21. – L'integrazione dell'OPPENHEIM è alquanto audace, sebbene calzi bene al contesto: ' [gli uomini orinino davanti ai] (tuoi piedi)! '.

22. – ' Assetato ', secondo l'integrazione del THOMPSON: *ṣa-mu-u*, l'OPPENHEIM vorrebbe invece ' sobrio, non ubriaco '.

31. – ' Egli ', Enkidu intende parlare di Enlil.

31-32. – L'OPPENHEIM traduce cosí: ' Perché hai scagliato una maledizione sopra di me e perché hai [mandato] contro di me un dèmone? ', cioè un *ašakku*.

40. – ' Il tuo intimo amico ', *ibri talīmeka*. Questo è il significato della frase. Sul valore di *talīmu* cfr. FURLANI, *Acc.* talīmu=γνήσιος, « Rend. Acc. Naz. Lincei », s. VIII, v. IV, Roma, 1947, 191-206.

42. – 'Ti fa riposare', *taknū*, lo SCHOTT, 125, verte con 'ti rende onore'.

45-46. – Da queste parole di Šamaš si vede che Gilgameš ha ripreso ad opprimere i cittadini di Uruk, questa volta però nell'interesse del suo amico Enkidu. Gilgameš era proprio incorreggibile.

46. – ' Dietro a te ', probabilmente nel senso di ' per te, perché sei ammalato ', ed egli è quindi costernato e addolorato, sí da dimenticare se stesso e da correre senza méta per la campagna.

50-51. – Enkidu capisce che la prostituta non ha nessuna colpa nella sua malattia mortale. Egli inveisce contro la prostituta perché pensa che sarebbe stato meglio per lui restare uomo selvaggio e rozzo nella campagna: sarebbe vissuto a lungo, mentre ora deve morire ancora giovane. Ma il Sole gli fa vedere che la profonda amicizia di Gilgameš vale piú di qualsiasi cosa, persino piú della vita. Non senza motivo quindi abbiamo affermato che questo poema è un inno all'amicizia profonda ed intima.

Col. IV, 1-10. – Questa sembra essere una benedizione diretta da qualcuno ad Enkidu. Può darsi però che l'OPPENHEIM abbia ragione di affermare che Enkidu stesso cambia la maledizione in benedizione.

1-9. – L'OPPENHEIM, 42, integra largamente queste righe: '[il tuo amante] (sempre) ritorni (a te), [persino da luoghi lontani] (persino) [re, principi] e nobili [ti] amino, nessuno percuota le sue coscie (per insultarti), sebbene alcuni scuoteranno le loro teste per causa tua. Apra egli la sua cintura per te [che prima la hai abbassata], [cosicché riceverai da lui] tanti lapislazzuli quanto oro. Ti ripaghino (coloro che prima) hanno orinato davanti a te, [vuotino] la loro casa, la loro dispensa piena, [essi ti lascino persino] entrare nel [santuario per render servizio agli] dèi'. Sulla percussione delle cosce in atto di presunto disprezzo, cfr. FR. THUREAU-DANGIN, *Une relation de la huitième campagne de Sargon* (714 *av. J.-C.*), Paris 1912, r. 214, n. 7; va però osservato che nel testo di Sargon *saḫat* significa bensí ' lato o coscia ', ma che nella *Discesa d'Ištār agli inferi*, v. 101, Ereškigal si percuote la coscia per ira e non per insultare la dea Ištār.

11. – L'EBELING, 164, n. *a*, è d'avviso che Enkidu si ammala forse per aver toccato una o meglio la porta presso la selva di Ḫumbaba. Non c'è dubbio però che la malattia dell'eroe è il principio della pena di morte inflittagli dagli dèi in conseguenza della sua uccisione di Ḫumbaba e del toro celeste.

13. – Va Gilgameš e di notte ...

17-22. – Do qui le integrazioni fatte dall'OPPENHEIM nelle righe indicate: ' 17 [Apparve un grifone] ...... 18 [a quella di un leone] ...... 19 aveva [ali] ..... 20 egli mi [chiamò] con parole forti 21 [e] .... di levarmi [i miei abiti] 22 [Nudo] mi sommerse nel [.......] '.

31-33. – Altre integrazioni dell'OPPENHEIM: ' 31 (Allora) mi cambiò [in un doppione] del suo proprio corpo, 32 le mie braccia erano (ora) coperte (con penne) come (quelle di) un uccello. 33 Egli mi [......] per condurmi giú alla montagna oscura, la dimora d'Irkalla '.

33-39*a*. – La stessa descrizione dell'inferno si legge nella *Discesa d'Ištār*, vv. 4-11.

33. – ' La dimora d'Irkalla ' è l'inferno, l'*arallū*. Irkalla è Nĕrgal, dio della morte, marito di Ereškigal, regina degli inferi. Secondo qualche testo è invece Allatum, che è un altro nome per Ereškigal, cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 328.

41-44. – Ancora integrazioni dell'OPPENHEIM: ' 41 ho visto tutti i re colle loro mitrie riposte, 42 ho visto ...., 43 [a questi successori] di Anu ed Enlil veniva servita carne arrosto, 44 .... acqua fredda bottiglie di pelle ... '.

44. – I re defunti hanno molto bisogno di questi buoni cibi, perché l'inferno non offre che polvere, immondizie, sterco, acqua sporca per cibo e bevanda.

46-48. – Gilgameš elenca qui le varie specie di sacerdoti della Mesopotamia antica, sui quali è da vedere FURLANI, *Religione*, II, 346-362.

49. – Etana è l'eroe del *Mito di Etana*; fu innalzato da un'aquila fino al cielo, ma poi precipitò per terra, cfr. FURLANI, *Religione*, II, 46-50, e *Poemetti*, 5-16.

51. – Bēlitṣēri=' Signora della Campagna ', è la segretaria della regina dell'inferno e tiene l'elenco di tutti i defunti che entrano nel regno tenebroso. Invece di ' prosternata ' si potrebbe tradurre ' accoccolata, accosciata '.

54. – Gilgameš vede in sogno il regno dei morti e ne apprenderà poi, ancora una volta, la sua costituzione dalla bocca di Enkidu, quando evocherà il suo spirito dagli inferi, come si narra nell'ultima tavola. L'OPPENHEIM verte il v. 54 con ' [Chi] ha condotto (qui) questo [uomo] '. Su questa descrizione delle condizioni dei defunti nell'inferno e sulla parte che vi ha il grifone, cfr. H. FRANKFORT, *Notes on the Cretan griffin*, « British School at Athens, Annual », XXXVII (1936-1937), 106 e sgg. e 121 e sgg. L'OPPENHEIM è d'avviso che nelle rr. 24-30 sarebbe menzionato il cambiamento delle anime da maschili in femminili, essendo state riguardate le anime dei defunti nella Mesopotamia antica quali femminili, 44-45.

TAVOLA VIII. – Redazione assira, THOMPSON, 48-49.

Col. I, 1 e sgg. – La descrizione del dolore immenso del re è molto efficace.

3. – Da questo verso fino al v. 24 e al v. 1 seguente riproduco il testo di S dato dal GURNEY, *Two Gilgameš fragments*, 88-90. Nella c. II

riprendo il testo ninivita, ma riproduco qui nelle note quello di S per far vedere al lettore come differiscano le due versioni.

Sentitemi, gagliardi, datemi ascolto! Sentitemi, anziani di Uruk!
Piangerò per il mio amico Enkidu come una prefica,
griderò amaramente. L'accetta al mio lato, confidenza del mio fianco,
il pugnale nella mia cintura, lo scudo che era davanti a me, il sostenitore
[di ......,
il mio abbigliamento festivo, il vestimento della mia gioia .... un cat-
[tivo .....
li ha tolti a me. Amico mio, il mulo, l'asino selvatico di montagna,
la pantera della steppa, Enkidu, il mulo, l'asino selvatico di montagna,
colui che salí sulla montagna, afferrò il toro della città ......,
fece crollare Ḫumbaba, il re potente della foresta dei cedri,
che cosa è ora questo sonno che ti ha afferrato? Sei diventato nero e non
[mi senti.
Come? Egli non alza la sua testa. Tocco il suo cuore, ma esso non batte
affatto. Il mio amico ha velato la sua faccia come una sposa. Ma come
[un'aquila
che giri sopra di lui, come un leone i cui cuccioli siano .... io cammino di
[qua e di là,
davanti e dietro a lui. Io strappo e getto via come con un cardo
la capigliatura». Egli straccia e getta via i suoi begli abiti in segno di cor-
[ruccio.
Gilgameš gettò un grido al paese: «Fabbro, ...,
lavoratore di metallo, orefice, *kabsar*, il mio amico fa .... !».
Egli fece una statua del suo amico, i cui tratti ..... :
«...... di lapislazzuli è il tuo petto, di oro il tuo corpo ....

Col. II, 14. – ' Sei scuro ', OPPENHEIM, 45: ' sei caduto in deliquio? '.

22. – ' I begli (abiti) ', oppure gli ornamenti, *damqūti*.

TAVOLA IX. – Redazione assira, THOMPSON, 50-52.

Col. I, 6. – Gilgameš tanto per paura della morte quanto anche per ridar la vita, questa volta eterna, al suo amatissimo amico Enkidu, decide di andare a chiedere informazioni all'eroe del diluvio sul modo di ottenere la vita eterna. Sul viaggio del re alla dimora di Utnapištim cfr. CH. VIROLLEAUD, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, «Revue de l'Histoire des Religions», CI (1930), 202-215. Egli chiama la dimora dell'eroe del diluvio il paradiso e la colloca ai piedi del Caucaso o nella Russia meridionale, forse in Crimea, 206-207.

6. – Ubar-Tutu, il nome è sumero e vale ' Protetto di Tutu '. Tutu era la divinità principale di Barsippu e fu identificato con Marduk, dio di Babele e divinità nazionale della Babilonia. In Babilonia si diceva che Ubar-Tutu era stato l'ultimo re nella città di Šuruppak prima del diluvio.

10. – Sin era il dio della luna, molto venerato nella Babilonia;

era padre di Šamaš e di Ištār. Si cfr. FURLANI, *Religione*, I, 153-162, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 442-448.

11. – La ' maggiore degli dèi ' è Ištār. Proprio ad Ištār egli vuol rivolgersi dopo averla offesa cosí sanguinosamente!

17-18. – Sembra che il re attacchi dei leoni.

Col. II, 1. – Si parla qui forse del Monte Masio, che sta sulla sponda destra dell'alto Tigri. Cosí anche il VIROLLEAUD, *Le voyage*, 206. Però potrebbe trattarsi invece del Libano, montagna gemella, *māšu*, perché consiste nel Libano e nell'Antilibano. Sulla montagna Māšu si cfr. ancora J. LEWY, H. LEWY, ***The origin of the week and the oldest West Asiatic calendar***, «Hebrew Union College Annual», XVII (1942-1943), 1-132, pp. 13-15; questa catena di montagne formava nella cosmologia paleomesopotamica la giuntura tra il cielo e gli inferi; essa aveva sette cime, ciascuna delle quali conteneva un'entrata nell'inferno; la terra era circondata concentricamente dall'oceano o fiume amaro, il quale a sua volta era contornato da questa catena di monti con sette picchi raggiungenti il cielo, laddove i loro piedi poggiavano sugli inferi, le cui sette porte essi contenevano; i defunti dovevano passare per le sette porte una dopo l'altra. Cosí i LEWY.

3. – Cioè allo spuntar del Sole e al suo calare, poiché alla mattina il Sole esce dalla porta che sta ad oriente e alla sera entra nella porta che sta ad occidente, dunque ad oriente e ad occidente.

4. – Il cielo poggia tutt'attorno sopra un fondamento.

5. – Arallū è l'inferno.

6. – Riproduzione di uomini-scorpioni si trovano non di rado nell'arte mesopotamica. Sembra che qui si tratti di altri uomini-scorpioni, cioè mezzo uomini e mezzo scorpioni.

8. – ' Soggioga ', l'OPPENHEIM, 46, prende il termine nel senso di ' copre ' e quindi ' illumina ' la montagna.

Col. III, 3. – ' Padre ' non è esatto, l'eroe del diluvio non era neppure l'antenato di Gilgameš, ma era il capostipite dell'umanità posteriore al diluvio, quindi ' il padre ' in senso molto largo, di tutti.

8-9. – Per andare da Utnapištim è necessario prendere il sentiero del monte.

Col. IV, 33. – È Gilgameš che parla.

Col. V, 46. – Prima di Šamaš, e forse avanti a Šamaš. Egli segue il corso del Sole.

47. – Egli raggiunge il giardino di Siduru.

24-35. – L'OPPENHEIM, 48, tenta con integrazioni di dare un senso plausibile alle poche parole rimaste.

TAVOLA X, col. I, 22 = redazione assira, THOMPSON, 55; col. I, 115 = redazione paleobabilonese, col. I, 1-15, THOMPSON, 53; col. I, 32 - col. II, 15 = redazione assira, THOMPSON, 55-56; col. III, 1-35 = = redazione paleobabilonese, THOMPSON, 53-54; col. VI, 1-14 = redazione paleobabilonese, THOMPSON, 54; col. III, 2 - col. VI, 39 = redazione assira, THOMPSON, 57-59.

Col. I, 1. – ' Siduru ' significa forse ' ragazza '; è un' 'ostessa ', *sābītu*, ed abita oltre che nella profondità del mare in un bellissimo giardino, nel quale ora arriva il re. Il nome Siduru porta il determinativo divino, essa è dunque una dea.

22. – Il re minaccia di abbattere la porta, come fa Ištār nel mito della sua discesa agli inferi. Il brano 1-15 della redazione paleobabilonese andrà forse collocato prima.

Col. I, 7-8. – Il Sole gli annuncia la dura verità che non troverà la vita eterna. Ma Gilgameš non si dà per inteso.

11-12. – Mi sembra che questi versi vogliano dire che Gilgameš non intende affatto smettere la sua ricerca della vita eterna e mettersi a riposo.

13-15. – Questo è senza dubbio un inno alla vita.

Col. II, 3. – ' Il destino dell'umanità ' è naturalmente la morte.

8-12. – Il re teme di certo la morte per se stesso, ma non c'è il minimo dubbio che egli vuol ridonar la vita al suo amico: vita eterna dunque tanto per Enkidu quanto per Gilgameš, questo è il motivo del suo lungo e faticoso errare. Non vi ha dubbio però che egli non ha riguardo alcuno di manifestare la paura tremenda della morte che lo fa tremare. L'eroe insuperabile Gilgameš, che agli anziani di Uruk e ad altri aveva dichiarato di non temere punto la morte, ora invece trema come un bambino per la paura di dovere un giorno o l'altro subirla, come l'ha subíta il suo Enkidu! Tremare per paura non è affatto indegno di un eroe, vedi piú sopra, p. 56, vv. 60-70.

Col. III, 1. – Anche Siduru gli spiega di nuovo diffusamente che gli uomini non possono diventare immortali.

6-14. – Siduru gli consiglia di seguire l'ideale di vita della stragrande maggioranza dell'umanità: mangiare, bere e divertirsi, che non era punto l'ideale di Gilgameš.

16. – Ma Gilgameš non vuol sentire quanto gli dice Siduru e chiede l'indicazione della strada verso Utnapištim.

17. – Non sappiamo che cosa s'intenda precisamente per ' segno ', *ittu*, dell'eroe del diluvio, forse il connotato o i connotati, qualche particolarità fisica caratteristica?

25. – Di fronte al mare, cioè davanti al mare, stanno le acque della morte. Prima bisogna dunque passare il mare e poi ancora le acque mortifere, perché il loro contatto uccide.

28. – Uršanabi, nome sumero col significato di ' servo di Šanabu ', ossia di Ea, dio dell'acqua. Questo è un nome adatto per un marinaio.

29. – Pietrigni, cosí va tradotta la frase *šūt abnē* o *abni* del testo, letteralmente ' quelli delle pietre '. Che cosa siano resulta dalla redazione hittita, che rende la frase con ' due statue di pietra '. Abbiamo dunque a che fare con statue apotropaiche di pietra, atte a tener lontani i dèmoni e i cattivi influssi delle acque, che tendono insidie ai naviganti.

35. – Cioè tra i pietrigni.

Col. IV, 1. – Perché Gilgameš spezza i pietrigni? Perché il suo furore?

Col. III, 41. – Le pertiche devono aiutare il re a passare il mare e le acque della morte, esse sostituiscono in certo modo i pietrigni, poiché facendone uso egli evita di venire in contatto con l'acqua.

Col. IV, 2. – Le pertiche entrano in azione quando i due raggiungono le acque della morte.

11. – Per farne vela.

16. – Chi è il padrone della nave che non è imbarcato in essa? Uršanabi? O forse Utnapištim stesso? Se è cosí, Utnapištim si chiede perché la nave si è mossa senza che lui vi navigasse.

18-20. – Verso tre volte scritto per esprimere la grande sorpresa dell'eroe.

Col. VI, 25. – Utnapištim spiega per esteso al re perché gli uomini non sono eterni.

26. – ' Sigilliamo ', facciamo contratti e scriviamo lettere, che vanno tutti muniti del sigillo.

27. – Dividono l'eredità lasciata loro dal padre.

29. – Insomma nulla è eterno, né cose né azioni, sulla terra.

30-31. – L'OPPENHEIM, 50, integra e traduce questi due versi cosí: '(Soltanto) la libellula d'acqua [getta il suo] bozzolo, (soltanto) essa vedrà (di nuovo la luce del) sole '. *Kulīlu*=' piccola sposa ', l'OPPENHEIM verte con ' libellula d'acqua ', *dragon-fly*, sebbene B. LANDSBERGER, *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der* 14. *Tafel der Serie ḪAR.RA=ḫubullu*, « Abh. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften », XLII, nr. VI, Leipzig, 1935, 136, gli assegni il significato vago di ' piccolo uccello', mentre a *kulīlitu* dà quello di libellula d'acqua. Cfr. pure E. DOUGLAS VAN BUREN, *The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art*, « Analecta Orientalia », 18, Roma 1939, 108. *Kirippū*, l'OPPENHEIM legge *qilippu* e traduce ' bozzolo ', 50. Lo SPEISER dice *shell*, ' guscio '.

34. – Che l'uomo è mortale è dimostrato dal sonno, simile alla morte, al quale l'uomo non può sottrarsi. Il sonno è il simbolo della mortalità umana.

Tavola XI. – Redazione assira, Thompson, 60-67. Questo è l'episodio del diluvio universale, aggiunto, secondo alcuni, in un secondo tempo al poema.

5. – Oppenheim: *only you have already given up loving to fight.* Speiser: 'Il mio cuore ti aveva riguardato risoluto a dar battaglia'. Heidel: 'Il mio cuore ti aveva immaginato quale(uomo) perfetto per dar battaglia'.

6. – Anche tu, vuol dire il re, qualche volta riposi sul fianco o sulla schiena, supino, come i mortali, sei dunque in tutto mortale all'aspetto.

7. – Per 'assemblea degli dèi' si potrebbe dire pantheon. Gilgameš constata che gli dèi immortali sono in tutto eguali agli uomini mortali. Infatti questo era il concetto che i Mesopotamici avevano delle loro divinità.

9. – Qui comincia il racconto del diluvio. In questo racconto J. Poplicha, *A sun myth in the Babylonian deluge story*, « Journal of the American Oriental Society », XLVII (1927), 289-301, ha creduto di poter riscontrare tracce di una storia primitiva di Utnapištim nei vv. 1-8, 87-89 e 198-204, sul viaggio dell'eroe per acqua e nella tenebra verso la sua elevazione gloriosa e l'immortalità, storia basata sopra idee circa il Sole e la sorte dell'anima umana del tutto diverse dalle babilonesi posteriori, ma simili a quelle degli Egiziani sul viaggio postumo dell'anima umana.

10. – 'Mistero'=*piristu*, ciò vorrebbe dire che si supponeva che fino al tempo di Gilgameš nessun uomo sapeva come Utnapištim era diventato immortale.

11. – Šurippak o Šuruppak, presso la moderna Fārah nella Babilonia meridionale, era città antichissima. Vi sono stati fatti degli scavi, i ritrovamenti sono stati però scarsi. I Sumeri e i Babilonesi fanno menzione di una dinastia antidiluviana di Šuruppak con uno o due re, in tutto si fa il nome di tre re: Uburdudu (Ubar-Tutu), Sukurrugi, suo figlio, e Ziusudra, figlio di Sukurrugi. Ziusudra è il Xisouthros di Beroso ossia Utnapištim, l'eroe del diluvio.

16. – Il consigliere degli dèi è veramente Ea.

18. – Ennugi, dio della vegetazione e degli inferi; il suo nome, che è sumero, vale 'signore del non ritorno'. Era figlio di Enlil; era dio ctonio della vegetazione, cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 305.

19. – Ninigiku o Ninigiazag è un titolo sumero di Ea col significato di 'signore dall'occhio chiaro'. Cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 408.

21. – Ea non osa comunicare il segreto degli dèi direttamente all'uomo Utnapištim, ma lo comunica ad un canniccio, dunque indirettamente. Questo trucco dell'ottimo Ea è veramente delizioso!

27. – 'Ogni seme di vita', ogni essere vivente.

31. – Non sappiamo che cosa sia il tetto dell'abisso. L'Oppenheim traduce cosí: '(Poi) lo coprirai come l'*apsū* (cioè con una sola apertura sulla tolda)'. Lo Speiser traduce invece: 'Come l'Apsū la soffitterai'. Il significato non è però chiaro.

40-42. – Utnapištim abbandona dunque la sua città per motivi religiosi perché il dio Enlil lo odia.

42. – Ea abita nell'abisso, nella profondità del mare, ed è chiamato perciò anche Apsū, appunto abisso.

47. – Ea fa dell'ironia o vuole ingannare gli abitanti della città.

52-55. – L'Oppenheim, 52, integra e traduce in questo modo: '[Mobilitai tutti] gli uomini [della mia famiglia], [essi demolirono] le loro case (per far uso del legname), abbatterono i muri, (mentre) i deboli [reca]vano bitume, i forti portavano il materiale (ligneo)'. Lo stesso studioso osserva, 52-53, che nei primi quattro giorni si trasportò il materiale, nel quinto si eresse lo scheletro, *bunnu*, e i contorni dei lati, *pānu*, disegnati sul suolo per tagliare giustamente le assi, nel sesto giorno si rese impermeabile all'acqua tutta la costruzione mediante il catrame, dopo la festa celebrata nel settimo giorno la nave fu varata e caricata.

57. – 'Circonferenza', lo Schott dà *Bodenfläche*.

58. – Ossia la circonferenza del suo fastigio, *muḫḫu*, o tetto.

59. – 'Aspetto della facciata', *lān pāni*, Schott, 138: *Aufriss*.

62. – *Qirbitu*='interno', Schott, 138, dice *Aufriss*: cfr. 59.

63. – Piuoli contro l'acqua, Heidel: *water-stoppers*, cfr. A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, « Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica », VIII, 4, Helsingforsiae 1939, 100-101: *Bugpflöcke*. Sulle navi babilonesi cfr. inoltre dello stesso autore *Nautica Babyloniaca*, *ibid.*, XI, 1, Helsinki 1942.

68. – 'Paranco', lo Schott, 138, legge *iqqu* e verte 'porta'.

72. – 'Liquore', Heidel· 'vino rosso'; vino, Heidel: 'vino rosso'· Cosí pure lo Speiser.

74. – Il 'giorno dell'*akītu*' era il giorno della sagra annuale di ciascun dio, la festa piú grande della divinità.

77-79. – Oppenheim, 53: '[Il varo] è stato molto difficile ed io inventai uno scivolo, *girru* o *gīru*, fatto di pali (a questo scopo), sopra e sotto. (Quando infine essa galleggiò), due terzi ne [stavano fuori dell'acqua]'. Lo Speiser dà una versione diversa del v. 78: *So that they had to shift the floor planks above and below.*

86-88. – Questi tre versi sono detti da Ea all'eroe del diluvio.

94. – Il nome Puzur-Amurrī significa 'mistero di Amurrū'. Amurrū era un dio della tempesta e della pioggia di origine occidentale, del paese di Amurru, e perciò appunto detto *amurrū* ossia 'l'Occidentale', cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 251, ed Ebeling, s. v. *Amurru*, 2, « Reallexikon der Assyriologie», I, 101-103. Heidel: 'per la navigazione della nave', cfr. Ebeling, « Archiv für Orientforschung », VIII (1933), 231. Speiser: *to batten up the (whole) ship.*

95. – Di fatto la nave costruita da Utnapištim aveva la forma di una grande casa galleggiante.

99. – Nābū era il dio della sapienza, delle arti, dei mestieri, della

scrittura e fungeva da segretario degli dèi. Era figlio di Marduk e risiedeva a Barsippu, non lontano da Babele. Sarru o Šarru era un titolo di Nĕrgal. Su Nābū cfr. FURLANI, *Religione*, I, 235-243, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 380-384.

101. – 'Albero maestro', *tarkullu*, l'OPPENHEIM dice (*weir-*) *beams*, che sono le travi per trattenere saldamente i parapetti di terra delle chiuse o cateratte o entrate dei grandi canali, 53, n. 9.

102. – OPPENHEIM: '(E) Nimurta viene per lasciare fluire (l'oceano celeste) sopra le chiuse'.

103. – Annunaki sono gli dèi della terra, i principi della terra, come dice il loro nome sumero, TALLQVIST, *Götterepitheta*, 255-256. '......... (per annunciare l'apertura delle dighe)', secondo l'OPPENHEIM. Si tratterebbe di una descrizione su base cosmica dell'apertura annuale delle dighe dei canali per l'inondazione a scopo irrigatorio. Non mi pare che si possa accedere a questa spiegazione del testo.

104. – Si riferisce ai lampi e fulmini, v. 103; sui fulmini cfr. FURLANI, *Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi*, « Studi Etruschi », V (1931).

114. – Il 'cielo d'Anu' era il cielo supremo, siccome Anu è il supremo degli dèi.

115. – 'Fuori', cioè non nell'interno del palazzo di Anu.

118. – La giornata come era prima, *ūmu ullū*.

119. – Anche Ištār dunque ha votato nell'adunanza degli dèi per la distruzione dell'umanità, ora però si pente.

122. – Perciò la dea è detta spesso procreatrice della gente.

135. – Letteralmente 'sopra il muro della mia facciata'. Questo verso lo SCHOTT, 140, vorrebbe collocare davanti al v. 132.

138-139. – OPPENHEIM: '(Dalla finestra dell'arca) vidi l'orlo del mondo, (l'intera espansione del mare, mentre le montagne *nagū* emergevano in ciascuna (delle) quattordici (direzioni)'.

154. – 'Guazzò', HEIDEL: 'svolazzò'; SPEISER: *circles*.

156. – L'*adaguru* era un piccolo vaso d'argilla per i suffumigi. Lo SCHOTT, 141, vi vede un paiuolo.

157. – 'Ai loro piedi', 'ciotole' secondo OPPENHEIM, 54, il quale legge *saplu*.

162. – Ištār.

163. – Quando l'aveva presa in moglie. Si cfr. in merito il testo pubblicato da F. THUREAU-DANGIN, *L'exaltation d'Ištar*, in « Revue d'Assyriologie », XI, 141-158, e FURLANI, *Poemetti*, 28-29.

171. – Enlil era quasi sempre arrabbiato ed ostile agli uomini.

175. – Il HEIDEL verte: 'Chi può fare alcunché senza Ea?', basandosi sul fatto che *ša-la*, che egli legge per *ša lā*, significa 'senza', come ha dimostrato E. S. RIMALT, *Wechselbeziehungen zwischen dem Aramäischen*

und dem Neubabylonischen, « Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes », XXXIX (1932), 99-122, alle pp. 114-115.

176. – 'Affari', *šipru*, 'trucco' secondo l'OPPENHEIM, 55; SPEISER: 'piani'.

180. – Il peccatore va punito, ma non va distrutto, dice Ea, e cita alcuni esempi di punizione.

181. – HEIDEL: *Let loose, that he shall not be cut off; pull tight, that he may not get* (*too*) *loose*. SPEISER: (*Yet*) *be lenient, lest he be cut off, be patient, lest he be dislodged.* Cfr. EBELING, « Archiv für Orientforschung », VIII (1933), 231.

199. – Utnapištim eccita il re a non dormire per una settimana, per vedere se sia atto alla vita eterna o per dimostrargli che è del tutto uomo, incapace di non dormire.

201. – 'Tormenta', *imbaru*, l'OPPENHEIM propone 'nebbia', 57, n. 2, cosí pure lo SPEISER.

203. – Queste parole hanno senza dubbio sapore ironico.

210. – Utnapištim vuol dire che, sebbene l'uomo sia cattivo e non ripaghi il bene che gli si fa, bisogna dare ora al re il vitto necessario per il suo ritorno in patria. HEIDEL: 'egli cercherà d'ingannarti', negherà di aver dormito, cfr. LANDSBERGER, « Zeitschrift für Assyriologie », XLV (1939), 141, n. 1. OPPENHEIM: 'Siccome l'uomo è imbroglione, egli ti accuserà d'imbroglio'.

212. – Egli vuole documentare quasi il comportamento del tutto umano del re, che pretende invece la vita eterna! OPPENHEIM: 'Però segna pure sul muro i giorni durante i quali ho dormito'.

215. – È difficile spiegare il vero significato di questa riga e delle seguenti che trattano dei pani: cerimonia magica? O si tratta di pani cotti sempre meno per impedire che siano tutti nello stesso giorno raffermi? Non oso proporre nessuna spiegazione.

218. – .... 'd'improvviso', *ina pi-it-tim-ma*, 'nel forno' secondo l'OPPENHEIM, 57 e 58.

224. – Sembra quasi che i pani debbano servire a rammentare a Gilgameš i sette giorni che ha dormito. Sarebbe il colmo dell'ironia e della presa in giro da parte dell'eroe del diluvio! La spiegazione del significato dei sette pani è alquanto difficile. Il DE LIAGRE BÖHL, *Die Fahrt*, 118, vi vede simboleggiate le tappe della vita umana, dalla nascita alla morte. Egli vuol vedervi le seguenti età: 1) nascita e fanciullezza; 2) la crescita; 3) la pubertà e il matrimonio; 4) la forza giovanile; 5) la virilità; 6) la vecchiaia; 7) la morte. Immediatamente prima di quest'ultima Gilgameš si sveglia ed è ormai un vecchio colla morte davanti agli occhi.

230-233. – Il re è addirittura ossessionato dall'idea della morte, dappertutto non vede che morte!

231. – 'Ladrone', il HEIDEL pensa alla morte.

235. – È incomprensibile.

247. – ‘ Lavatoio ’, *namsû*: contiene acqua della giovinezza secondo l’OPPENHEIM, 56, come si vedrebbe dal fatto che gli abiti del re lavati in quell’acqua diventano nuovi, Gilgameš però non beve quell’acqua e perciò non acquista la gioventú.

259-260. – La moglie di Utnapištim pensa che non si possa rimandare il re, dopo tanti affanni e tante avventure, senza qualche regalo.

279. – Riacquista il soffio della giovinezza, della vita.

282. – Il re attende di diventar vecchio e procrastina perciò il cibarsi colla pianta. V. CHRISTIAN, « Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes », XL (1933), 149, osserva giustamente che si tratta di ringiovanire e non di acquistare la vita eterna.

289. – Il serpente ringiovanisce e getta le squame antiche. ‘ Squame ’, *quluptu*, il HEIDEL dice *slough of serpent*. Cfr. W. F. ALBRIGHT, *Notes on Assyrian lexicography and etymology*, « Revue d’Assyriologie », XVI (1919), 189-190; J. MORGENSTERN, *On Gilgameš-Epic XI*, 274-320. *A contribution to the study of the role of the serpent in Semitic mythology*, « Zeitschrift für Assyriologie », XXIX (1914-1915), 284-301.

290. – Il motivo dell’eroe di ritorno da lontananza favolosa con un talismano che egli depone sulla sponda di un’acqua per fare il bagno, ma un serpente glielo ruba, e l’eroe subisce varie disgrazie, ha avuto polloni nell’antichità e nel medioevo, W. PRINTZ, *Gilgamesch und Alexander*, « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft », LXXXV (1931), 198. Sul serpente e la pianta miracolosa cfr. A. WÜNSCHE, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, 14 e sgg.; sul *φάρμακον ἀγηρασίας* cfr. il PRINTZ, 205-206; nonché CH. VIROLLEAUD, *De quelques survivances de la légende babylonienne concernant la plante de vie*, « Journal Asiatique », CCXXXIX (1951), 127-132.

296. – Il ‘ leone di terra ’ è il serpente, il camaleonte.

300. – Il HEIDEL è d’avviso che Utnapištim accompagna Gilgameš nel suo viaggio di ritorno perché sarebbe stato bandito dalla sponda dei beati per aver traghettato colà il re. Stando a lui, nella perdita della pianta il re avrebbe visto un segno che deve lasciare indietro la nave e procedere per terra.

306. – Colle macerie e i detriti delle case cadute in rovina si costruivano le fondamenta e i muri delle case nuove o le mura delle città.

307. – HEIDEL: Tre *šar* e il terreno incolto comprendono Uruk.

TAVOLA XII. – Redazione assira, THOMPSON, 68-70.

1-5. – Non sappiamo con certezza che cosa siano *pukku* e *mikkû*, probabilmente armi, come sembra resultare dall’antica redazione sumera, pubblicata dal GADD, « Revue d’Assyriologie », XXX, 127 e sgg., specialmente p. 132, rr. 37 sgg. Qualcuno ha voluto vedere invece in *pukku* e *mikkû* termini per strumenti musicali: S. SMITH, « Revue d’Assyriologie » XXX (1933), 153-168. Questa tesi è stata accolta da F. W. GALPIN, *The music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians*

and Assyrians, Cambridge 1937, pp. 21-23, il quale vi ravvisa due parti della tromba. B. LANDSBERGER presso R. RANOSZEK, « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft », LXXXVIII (1934), 210, vi vede uno *Schlegel*, una bacchetta per battere il tamburo.

6. – Il colloquio si svolge tra Enkidu e Gilgameš, come resulta dalla redazione sumera citata.

11. – È Gilgameš a dare istruzioni a Enkidu se vuole discendere all’inferno ed evocare i morti, cioè Enkidu stesso. Per questa ricostruzione del testo cfr. S. N. KRAMER, « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », nr. 79 (1940), 226.

17. – Gli spiriti dei defunti: non bisogna irritarli in nessun modo, anzi non attirare in modo alcuno la loro attenzione.

18. – ‘ Arco ’, il HEIDEL dice ‘ lancia ’. Cosí pure nel v. 19.

21. – ‘ Assieperebbero ’, HEIDEL dà ‘ tremerebbero ’.

28. – La ‘ terra ’ è l’inferno.

29. – Secondo la redazione sumera sarebbe preferibile dire la madre Ninazu, Ninazu è però un dio, il signore del risanamento, come dice il suo nome, figlio di Sin e marito di Ereškigal, cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 398.

32-45. – Non si capisce perché Enkidu faccia proprio l’opposto di ciò che Gilgameš gli aveva raccomandato di fare. La conseguenza di ciò è che la terra, l’inferno, afferra Enkidu, non gli permette cioè di uscire dagli inferi.

51. – Namtâru, è un dèmone, messaggero di Ereškigal (cfr. *Discesa d’Ištâr*). Il suo nome vuol dire ‘ destino ’; *asakku* pure è un cattivo dèmone.

81. – Il ‘ fratello ’ è Gilgameš.

86. – ‘ Gemendo profondamente ’, HEIDEL: ‘ mentre conversavano insieme ’.

87-88. – Il re vuol conoscere le leggi della terra ossia dell’inferno per sapere quale sarà la sua condizione dopo la morte.

91. – Il HEIDEL verte con ‘ Siedi e piangi ! ’.

99. – Gilgameš s’informa da Enkidu sulla sorte di alcune specie di defunti, e il suo amico gli dice che cosa fanno nell’inferno.

131-142. – Questi versi si leggono in un piccolo frammento della stessa redazione neoassira, parecchio mutilo, pubblicato da E. F. WEIDNER, *Ein neues Bruchstück der XII. Tafel des Gilgameš-Epos*, « Archiv für Orientforschung », X (1935-1936), 363-365. Nel diritto del frammento si leggono le rr. 59-68 del testo del THOMPSON. Le righe inserite nel testo non riempiono tutta la lacuna segnata. Nei vv. 131 sgg. il testo sumero dice cosí:

« Colui che ha avuto un figlio, lo hai visto? ». « Lo ho visto. 131
Egli giace prostrato al piede del muro e piange amaramente ».
« Colui che ha avuto due figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto.

Egli abita in un edificio di mattoni e mangia pane ».
« Colui che ha avuto tre figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto. 135
Dagli otri della profondità egli beve acqua ».
« Colui che ha avuto quattro figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto.
Come .... il suo cuore si rallegra ».
« Colui che ha avuto cinque figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto.
Come quello di uno scrivano buono il suo braccio è logorato. 140
.... diritto egli entra nel palazzo ».
« Colui che ha avuto sei figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto.
.... ».
« Colui che ha avuto sette figli, lo hai visto? ». « Lo ho visto.
.... ». 145
« Colui che ha avuto ...., lo hai visto? ». « Lo ho visto.
Come uno stendardo bello .... ».

153. – Colui che dopo morto non ha nessuno che si curi di lui, cioè gli porti da bere acqua e qualcosa da mangiare, deve accontentarsi dei rifiuti e dei resti delle vivande che i defunti mangiano agli inferi.

LA DISCESA D'IŠTĀR AGLI INFERI

NOTA INTRODUTTIVA

Del mito babilonese e assiro della *Discesa d'Ištār agli inferi* si hanno tre redazioni o versioni, tutte e tre però mutile, ancorché la meglio conservata, che è quella di Ninive, possa esser facilmente integrata col sussidio di quella di Aššūr e con il suo testo stesso.

La redazione di Ninive, neoassira, che qui abbiamo tradotta, è stata trovata nelle rovine della biblioteca palatina della capitale dell'Assiria ai tempi del re Assurbanipal (668-626 a. C.). Essa si trova iscritta in tre tavole in caratteri cuneiformi, conservate nel Museo Britannico. La tavola meglio conservata porta la sigla K. 162 ed ha nel diritto 80 righe e nel rovescio 58. La tavola K. 760 è invece alquanto mutila, vi si leggono ancora soltanto 32 righe, nessuna delle quali è intatta. La K. 7601 non è che un piccolissimo frammento con soltanto otto righe, tutte con solo pochi segni o parti di segni. Queste tre tavolette sono state pubblicate magistralmente in autografia da L. W. KING nei *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, v. XV (1902), pl. 45-48.

Una redazione di Aššūr, capitale antichissima dell'Assiria, è stata trovata dalla missione archeologica tedesca nelle rovine di questa città e pubblicata nel testo cuneiforme, bene conservato, da E. EBELING nei *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, I, 1-4. La tavola è grande, e il testo è disposto in una sola colonna. Questa redazione, che chiameremo A o assurita, laddove la prima chiameremo N o ninivita, è piú antica della prima e presenta molte discrepanze da questa,

tanto varietà di scrittura quanto varianti nella lettura del testo stesso, come pure notevoli aggiunte ed omissioni. Coll'aiuto di questa redazione siamo in grado d'integrare il testo di N supplendo i passi distrutti.

La terza redazione è medioassira ed è stata rinvenuta essa pure nelle rovine della città di Aššūr. Porta la segnatura VAT 13833 e si conserva nella Vorderasiatische Abteilung del Museo di Berlino. È stata pubblicata nel testo cuneiforme, traslitterata e tradotta in tedesco dallo stesso EBELING in *Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I. und der Anfang einer neuen Version von « Ištars Höllenfahrt » nach einer Schülertafel aus Assur*, « Orientalia », XVIII (1949), 30-39. La tavola è stata scritta probabilmente da uno scolaro della scuola templaria di Aššūr e risale all'epoca del re Tiglatpileser I (1115-1093 a. C.); essa contiene ancora un altro testo, copiato parimente a scopo d'esercizio. Nel diritto e in parte ancora nel rovescio lo scolaro ha scritto una poesia di carattere epico storico in lode di questo grande re dell'Assiria e famoso conquistatore; si tratta probabilmente di una descrizione alquanto lirica della conquista di Murattaš, dir. 1-22 e rov. 1-9, e nelle rr. 10-20 del rovescio ha inserito il principio di una redazione o versione medioassira del mito, diversa da quelle di Ninive e di Aššūr.

Il testo dice in versione italiana così:

10 Verso Antum, la grande signora della terra,
verso Ištār, che abita in mezzo ad Irkalla,
il luogo Gingal, la grande signora della terra,
verso Ištār, che abita in mezzo ad Irkalla,
la casa di Irkalla, dalla quale coloro che vi vanno non ritor-
15 il luogo, la cui gente non ha luce, [nano,
il luogo, i cui morti sono gettati nella polvere,
la sponda della tenebra, (dove) nessuna stella sorge,
la figlia di Sin si propose (di andare),
si propose e volle andare,
20 dalla quale coloro che vi vanno non ritornano.

10 e sgg. La regina dell'inferno in questo testo non è mai chiamata Ereškigal. Essa è detta nel v. 10 Antum, che era la moglie di Anu, il re del pantheon mesopotamico, nel v. 11 è chiamata Ištār e probabilmente Gingal nel v. 12, se la parola *ašri*, « luogo », che precede il nome, va

tradotta, come non è escluso, con « verso », « nel luogo di », poiché Gingal è detta espressamente « grande signora della terra », è dunque un nome di Ereškigal, il cui significato però ci è ancora ignoto ossia non siamo in grado di dire come vada interpretata la prima sillaba e parola del nome, *gin*, mentre è chiaro che *gal* ha il valore di grande. L'EBELING si chiede se non vada letto *aš-ri-gi-in-gal*, e questo sia un modo di scrivere il nome Ereškigal, 39, egli suppone però che Gingal sia un nome degli inferi.

11. Irkalla è un nome sumero dell'inferno ed ha il valore di « grande dimora », è dunque piú o meno sinonimo di *ki-gal*, « grande terra ». In N, v. 4, Irkalla è un nome di Nergal, poiché l'inferno vi è detto sede, *šubtu*, d'Irkalla.

17. *id*=la sponda, può darsi che *id* non significhi che « verso », sia dunque una semplice preposizione, come *ašri* del v. 12.

18. si propose (di andare) *ú-zu-un-šá ip-te-ma*, letteralmente « aprí il suo orecchio ». Nel v. 19: *iptēma uzānša ušaškin*.

Il carattere e il significato del mito sono chiari e sono stati riconosciuti dagli studiosi già da bel principio. Si tratta di una delle molte catabasi *ad inferos* da parte di dèi o di uomini, delle quali ci sono pervenute varie redazioni e interpretazioni in varie lingue presso le nazioni dell'evo antico e del medioevo [1]. La piú antica che per ora si conosca è una scritta in lingua sumera, trovata nelle rovine della città di Nippur e della quale parlo nelle pagine che seguono. La nostra accada è di carattere naturistico e rispecchia un fatto naturale: la cessazione della fertilità, della fecondità e della vegetazione in autunno per risorgere in primavera. Quando Ištār scende agli inferi la vegetazione e la fecondità cessano, ma rinascono quando la dea ritorna sulla terra in compagnia di Tamūz, suo amante, per liberare il quale dall'inferno era scesa sotto terra nel regno di Ereškigal. Il nostro mito non dice espressamente che la dea ha fatto la catabasi proprio a

[1] Delle discese agli inferi discorre il CONTENAU nel libro che cito piú avanti. Qualcuno ha confrontato la *Discesa d'Ištār* anche con quella di Gesú Cristo all'inferno, cfr. A. LOISY, *Le origini del cristianesimo*, Torino 1942, 320, n. 56, e 341, e J. KROLL, *Gott und Hölle, der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932, 205-261; A. H. KRAPPE, *Mythologie universelle*, Paris 1930, 323, confronta lo spogliarsi della dea a ciascuna porta dell'inferno di un pezzo del suo abbigliamento colla perdita di uno dei sette P da parte di Dante che l'angelo gli aveva tracciati sulla fronte, egli erra però grossolanamente quando chiama Ištār dea ctonia, divinità della morte e della sterilità invernale, 323.

questo scopo, ma lo dice formalmente il mito greco corrispondente: Afrodite si reca nell'ade per liberare Adonis. Il nostro mito mette comunque Tamūz in stretto rapporto con Ištār e il suo ritorno sulla terra nelle rr. 127-138, righe però d'interpretazione molto difficile, e perciò si è concluso che la dea scende *ad inferos* per liberare il suo amante. Infatti i vv. 127-138 hanno senso soltanto se ammettiamo che Tamūz si trovava nel regno dei morti quando la dea vi scese. Recentemente, dopo pubblicata l'edizione e traduzione della redazione sumera, si è dubitato che questa sia l'interpretazione esatta del mito nella sua redazione accada, poiché la versione sumera colloca Dumuzi (Tamūz) sulla terra, e quando Inanna (Ištār) vi fa ritorno ella lo trova proprio nel suo tempio terreno. Ma non si è posto mente al fatto che il mito può aver subìto alquante modificazioni nel passaggio dai Sumeri agli Accadi, ed inoltre qualche studioso ha cercato di dimostrare che anche nella redazione sumera, purché bene tradotta, Dumuzi sta nell'inferno. Comunque sia di ciò, tutti, tranne uno solo, sono d'accordo sul carattere naturistico del mito, basato sull'adorazione della fertilità vegetale ed animale da parte degli antichi Mesopotamici, fertilità rappresentata appunto da Ištār e da Tamūz.

Soltanto Ch. Virolleaud[1] crede di poter affermare che Ištār stessa dice nel nostro mito per qual motivo sta per scendere nell'inferno. Essa vi scenderebbe per far rimontare i morti sulla terra, affinché questi divorino i vivi, e il loro compito sarà facile, perché, come dichiarerebbe la dea, piú numerosi dei vivi sono i morti. Insomma Ištār vuole sterminare la razza umana per suoi motivi personali, e per questo farebbe appello alle forze ostili della terra. Ma, entrata nell'ade, essa rimarrebbe come disarmata, presa nel laccio, imprigionata insieme ai morti, essa stessa sarebbe quindi come morta. Infine, il viaggio d'Ištār per rianimare i morti, per sollevarli contro i vivi, sarebbe stato dunque inutile; si direbbe che essa non sapesse quanto triste e precaria fosse l'esistenza dei mani. Questa spiegazione del mito da parte del Virol-

[1] Nel libro da me addotto nella pagina 290.

Il dio della tempesta e della pioggia Addu (o Adad). Da Weissbach, *Babylonische Miszellen*, 16.

Tav. XIV.

Sigillo neoassiro colla raffigurazione della dea Ištăr adorata da un Assiro.
Dietro alla dea si vede un drago con sulla schiena i simboli di Nābū e Marduk.

LEAUD è basata su di una inesatta interpretazione di alcune righe del testo accado, in primo luogo dei vv. 19-20, i quali esprimono in realtà una minaccia, sono una specie di ricatto che la dea fa al portiere, rispettivamente ad Ereškigal, come spiego piú avanti in una nota alle righe in parola. È difficile inoltre ammettere che la dea dell'amore, delle nascite e dei parti, detta spesso nei testi babilonesi e assiri signora delle genti, potesse desiderare lo sterminio dell'umanità e che per far questo le venisse la singolare idea di liberare i morti ed aizzarli contro i vivi, proprio ad Ištăr, la quale, stando a quanto ci narra l'*Epopea di Gilgameš*, XI, 169, si rammaricò molto per la distruzione degli uomini per mezzo del diluvio e si mostrò adirata contro Enlil, che ‹la mia gente ha consegnato alla distruzione›, come ella dice.

Devo qui rilevare ancora un'altra interpretazione del tutto singolare, e secondo il mio parere, inesatta del VIROLLEAUD. Egli afferma che Ereškigal invia un messaggero ad Ea per provvedere dopo la dipartita d'Ištăr dalla terra e le brutte conseguenze che ne derivano. Ma di questo invio di Papsukkal ad Ea il nostro testo non fa affatto menzione.

Delle rr. 127-138 già sopra menzionate parlo diffusamente nelle note.

Per la letteratura concernente il nostro mito fino all'anno 1929 si cfr. il mio libro *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, 80, nn. 38-45.

Degli scritti sul mito della *Discesa* usciti prima del 1929 vanno consultati con profitto ancora al giorno d'oggi l'edizione, traduzione e commento nelle numerose note di P. JENSEN nella *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, 1, 80-91, e la versione in tedesco di E. EBELING in H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, I, Berlin und Leipzig 1926-1927, 206-210. Quando cito semplicemente EBELING intendo questa versione. Un minuto confronto tra le edizioni o redazioni N e A è stato fatto da S. GELLER, *Die Rezension von «Ištars Höllenfahrt» aus Assur*, «Orientalistische Literaturzeitung», XX, 41-48 e 65-72. Ho citato già sopra l'edizione della redazione medioassira da parte dell'EBELING.

Versioni piú recenti sono quella francese di G. CONTE-

NAU, uscita nel 1952 [1], e quella inglese di E. A. SPEISER in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 106-109; egli ha combinato le redazioni N e A.

Il VIROLLEAUD ha trattato del mito nel suo libro *Légendes de Babylone et de Canaan*, « L'Orient Illustré », I, Paris 1949, 29-31.

Preziosi contributi all'interpretazione del mito hanno arrecato recentemente L. A. OPPENHEIM, *Mesopotamian mythology*, III, « Orientalia », XIX (1950), 129-158 e M. WITZEL, *Bemerkungen zu Ischtars Höllenfahrt*, « Orientalia », I (1932), 75-85. Poco piú di un accenno al mito si legge in Th. H. GASTER, *Thespis, ritual, myth and drama in the ancient Near East*, New York [1950], 13.

Ci è pervenuto un piú o meno lontano prototipo sumero del nostro testo mitologico, prototipo del quale la redazione assira non è né una versione né una semplice raffazzonatura, ma di certo un pollone piuttosto lontano. È molto probabile che i Sumeri abbiano avuto nella loro letteratura religiosa ancora altri testi simili, colla descrizione della discesa della dea Inanna (Ištār) agli inferi, delle sue avventure colà e del suo ritorno sulla terra e nei suoi templi. Il sumerologo americano S. N. KRAMER ha scoperto un importante testo sumero tra le tavolette scavate alquanti anni fa da una missione archeologica statunitense nelle rovine della antica città babilonese di Nippur e depositate nel Museo dell'Università della Pennsylvania a Filadelfia. La prima edizione del testo sumero, accompagnato da una traduzione inglese, il KRAMER ha pubblicato nel 1944 nei « Proceedings of the American Philosophical Society », v. LXXXV, 294-314 [2], sulla base di tredici

[1] *Le déluge babylonien suivi de Ishtar aux enfers, la Tour de Babel*, Nouv. Ed., Paris (la prima edizione è del 1941).

[2] Nel 1914 A. POEBEL pubblicò tre piccoli frammenti del mito appartenenti al Museo dell'Università di Filadelfia, *Historical and grammatical texts*, Philadelphia 1914, 22-24; nello stesso anno ST. LANGDON diede fuori due altri brani del testo scoperti da lui nel Museo dell'Oriente Antico d'Istanbul, *Babylonian Expedition, XXXI: Historical and religious*

tavolette e frammenti colle circa 384 prime righe del testo, delle quali meno di 300 sono ben conservate. Una nuova edizione è stata resa di pubblica ragione dallo stesso studioso col sussidio di ancora altre tavole nel « Journal of Cuneiform Studies », IV (1950), 199-214, e V (1951), 1-17, nel testo sumero traslitterato, nella versione inglese e in una copia a mano delle nuove tavole venute alla luce. Di queste la prima e piú notevole appartiene al Museo dell'Università Yale e porta la sigla YBC, 4621; essa contiene 91 righe ed è conservata perfettamente; la seconda è la tavola Ni 9685 del Museo dell'Oriente Antico di Istanbul e contiene 15 × 10 righe molto frammentarie. Il testo sumero per ora recuperato comprende dunque 384 righe, vi sono però ancora da riempire alcune gravi lacune; una lacuna si constata tra i vv. 359 e 375, e i vv. 375-384 sono alquanto mutili. Il KRAMER ha inserito nel 1950 nel volume edito da J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, Princeton, 52-57, una sua versione inglese. Ottimi contributi all'interpretazione del mito sumero ha dato A. FALKENSTEIN, *Zu « Inannas Gang zur Unterwelt »*, « Archiv für Orientforschung », XIV (1942), 113-138. Qualche contributo ha recato pure M. WITZEL, *Zur sumerischen Rezension der Höllenfahrt Ischtars*, « Orientalia », XIV (1945), 24-69, e *Ischtar (Inanna) gegen Tammuz*, « Orientalia », XXI (1952), 435-445.

texts from the temple library of Nippur, Philadelphia 1914, 33-34; E. CHIERA scoperse altre tre tavolette nel Museo sopraindicato di Filadelfia, le quali furono pubblicate dopo la morte di questo assiriologo nel 1934: *Sumerian epics and myths*, Chicago, 50, 49, 48, egli aveva però rinvenuto ancora un altro frammento importante nello stesso Museo; nel 1937 il KRAMER riconobbe tre altre tavolette frammentarie nel Museo d'Istanbul, *Additional to « Inanna's descent to the Nether World »*, « Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale », XXXVI (1939), 68-80, e nel 1939 e 1940 ancora altre del Museo di Filadelfia, « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », LXXIX, 22-23. L'articolo dei *Proceedings* surriferito reca il titolo *Sumerian literature*. Il KRAMER tratta del mito sumero anche in *Sumerian mythology, a study of spiritual and literary achievement in the third millennium B. C*, « Memoirs of the American Philosophical Society », XXI, Philadelphia 1944, 83-96 e traduce il testo. Una pagina il KRAMER dedica a questo mito in *Biblical parallels from Sumerian literature*, Philadelphia 1954, 16. Una nuova versione del mito da parte del KRAMER si trova nel capitolo diciassettesimo del suo libro recentissimo *From the tablets of Sumer*, Indian Hills, 186-193.

Il mito sumero narra che Inanna [1], la signora del cielo, si propone per ragioni che il testo qui non indica di recarsi agli inferi, di andare dal ‹grande sopra› al ‹grande sotto›; perciò abbandona il cielo e la terra, lascia la signoria maschile, *nam-en*, e la signoria femminile, *nam-nin*, in Unug abbandona il suo tempio Eanna, in Badtibira abbandona Emuškalamma, in Zabalam abbandona Giguna, in Adaba abbandona Ešarra, in Nibru (Nippur) abbandona Baradurgarra, in Kiši abbandona Ḫursagkalamma, in Agade abbandona Eulmaš. Essa si arma di tutti i decreti, *me*, divini, appropriati a questo scopo, indossa abiti splendidi, ornamenti meravigliosi, si adorna di gioielli regali ed è quindi pronta ad entrare nel paese dal quale non si ritorna. Il suo messaggero Ninšubur cammina al suo lato. A questo essa comunica il suo intento di scendere agli inferi e gli raccomanda di alzar lamenti per la sua dipartita, di battere il tamburo, di versare molte lacrime nel caso essa non ritornasse passati tre giorni. Regina dell'inferno è Ereškigal, sorella sua, maggiore di età, a quanto pare però anche sua nemica. Siccome teme di esser uccisa incarica appunto il suo messaggero di fare ciò che abbiamo già riferito. Se essa dunque non facesse ritorno entro tre giorni egli andrà a Nibru, città del dio Enlil, ed esorterà questi a salvarla e a non permettere che essa muoia nell'inferno. Egli gli dirà: ‹O padre Enlil, non permettere che tua figlia sia posta a morte negli inferi, non permettere che il tuo buon metallo sia coperto colla polvere degli inferi, non permettere che il tuo buon lapislazzuli sia spezzato per far da pietra al lavoratore di pietra, non permettere che il tuo bosso sia tagliato per far da legno al lavoratore di legno, non permettere che la ragazza Inanna sia posta a morte negli inferi!›. Se Enlil si rifiutasse, egli dovrà andare dal dio Nanna a Uri ed eccitare questo dio colle stesse parole a salvare la dea dalla morte. Se anche il dio della luna rifiutasse d'intercedere in favore della dea, Ninšubur andrà ad Uruziib (Eridu) da Enki, al quale ripeterà lo stesso discorso, ed è certo che il dio dell'acqua e della sapienza, degli incantesimi e della magia, il quale

[1] È il nome sumero d'Ištār.

conosce l'acqua di vita, *a-namtila*, e il cibo di vita, *ú-namtila*, presterà il suo valido soccorso alla dea. Inanna discende e comanda al suo messaggero di fare tutto ciò che gli ha indicato. Si avvicina alla casa di lapislazzuli di Ereškigal, presso la porta però degli inferi agisce in malo modo, al guardiano della porta essa rivolge una cattiva parola, lo invita ad aprire la casa nella quale vuol entrare del tutto sola. Il portiere Neti, che sta presso la porta, le chiede chi essa sia e a quale scopo essa venga. La dea gli risponde di essere Inanna del luogo dove sorge il sole. Neti le chiede allora perché, se è Inanna, sia venuta nel luogo dal quale non c'è ritorno, per la strada il cui viaggiatore non ritorna piú. Inanna gli dice di esser venuta per assistere ai funerali del marito di sua sorella Ereškigal, del signor Gugalanna, il quale è stato ucciso. Il guardiano allora la invita a sostare un momento, mentre egli va a prendere istruzioni dalla sua signora. Cosí egli di fatto fa e comunica ad Ereškigal la venuta di Inanna, tutta coperta di gioielli ed ornamenti muliebri. La regina dell'inferno gli comanda di attenersi a quanto ella gli comanda, di aprire i chiavistelli delle sette porte, ed anzitutto della porta di Ganzir, entrata degli inferi; su di che, ritornato alla porta d'entrata, invita la dea ad entrare. Ubbidendo alle istruzioni ricevute egli la conduce dentro attraverso le sette porte. Man mano che essa passa per le sette porte viene alleggerita dei suoi abiti e dei suoi gioielli nonostante le sue vivaci e ripetute proteste. Passata l'ultima porta, Inanna viene condotta tutta nuda e coi ginocchi piegati davanti ad Ereškigal, che prende posto sul suo trono, e agli Anunnaki che sono i sette giudici degli inferi. Questi la giudicano, la trovano colpevole, e perciò Ereškigal fissa sopra di lei i suoi occhi di morte, lancia contro di lei un grido di collera. Condannata dunque a morte, la dea è trasformata in cadavere, che viene appeso a un chiodo. Passano tre giorni e tre notti. Ninšubur, visto che la dea non ha fatto ritorno, riempie il cielo con lamenti per lei, batte il tamburo, grida fortemente nel santuario dell'assemblea, corre qua e là nella casa degli dèi, si graffia gli occhi per lei, si graffia la bocca per lei, si veste da povero con un solo abito per lei, ed infine si reca nell'Ekur da Enlil,

piange davanti a lui e lo invita a salvare la dea colle stesse parole che Inanna gli aveva dette. Ma Enlil non intende affatto aiutare la dea. Allora il messaggero si reca da Nanna. Si ripete la stessa scena, e Nanna pure rifiuta. Ninšubur va da Enki e lo prega colle stesse parole già rivolte agli altri due dèi di liberare la dea. Enki dichiara il suo disappunto per quanto è successo alla regina del cielo e di tutti i paesi, alla ierodula celeste ed escogita un mezzo efficace per far ritornare la dea. Egli forma colla sporcizia della sua unghia un *kurgarra* e un *galatur*, dà loro cibo ed acqua di vita, impartisce loro molte istruzioni sul modo di comportarsi agli inferi, e raccomanda loro specialmente di rifiutarsi di accettare i doni che fossero loro offerti, ma d'insistere sulla consegna del corpo della dea pendente dal chiodo e di aspergerlo ben sessanta volte coll'acque e col cibo di vita, allora Inanna risusciterà. Cosí essi fanno, ed Inanna ritorna in vita. Quando la dea sta per abbandonare gli inferi gli Anunnaki le chiedono un sostituto per lei. Dato questo, pare, essa abbandona allora l'inferno accompagnata da varie specie di dèmoni e spettri che di solito vi dimorano, incontra Ninšubur il quale le si getta ai piedi e si siede nel fango coperto con abiti di lutto. Gli esseri infernali, accompagnatori di Inanna, vogliono trascinarlo via negli inferi, ma la dea dice loro chi egli è e che l'ha servita fedelmente, specialmente dopo la sua discesa agli inferi chiedendo l'aiuto delle tre divinità. Vanno allora ad Umma e nel tempio della dea, Sigkuršagga, trovano il dio Šara con indosso abiti di lutto e seduto nel fango; egli pure le si getta ai piedi. Poi si recano in un altro tempio della dea, l'Emuškalamma di Badtibira e anche qui il dio locale della città, che è Latarak, le si getta ai piedi. Indi si recano nella città di Kullab, dove trovano il dio Dumuzi, questi però non è in lutto e non si getta ai piedi della dea, sta seduto in trono e non si cura affatto di lei e dei suoi accompagnatori. I Sette che sono con Inanna lo attaccano, i pastori non suonano il flauto e la siringa avanti a lui, essa lo guarda con occhio di morte, pronuncia contro di lui parole d'ira e gli grida un grido di colpa. Inanna consegna il dio nelle mani dei dèmoni, e questi vogliono trascinarlo con loro agli inferi. Dumuzi si mette allora a singhiozzare, leva le braccia al cielo e prega il dio Utu, fratello di sua moglie, cioè di Inanna, e marito di sua sorella, cioè di Aya, colui che porta grasso nella casa di sua madre, cioè di Ningal, vi porta latte, di salvarlo dai dèmoni ossia di cambiare le sue mani in quelle di serpente e i suoi piedi pure nei piedi di serpente, di farlo sfuggire ai dèmoni e di non lasciarlo prendere da questi. A questo punto il testo è in parte mutilo ed ha una lacuna tra i versi 359 e 375, e quelli seguenti fino al verso 384 sono molto male e soltanto in piccolissima parte conservati, cosicché per ora non conosciamo la fine del nostro racconto mitico.

Se l'interpretazione del KRAMER è esatta, si riscontra una grande discrepanza tra il testo sumero e quello assiro del mito, oltre che in non pochi particolari, in primo luogo nella posizione diversa, nei due testi, di Tamūz rispetto ad Inanna o Ištār. Nel testo sumero Dumuzi, amante e marito della dea, sta sulla terra, non è stato agli inferi, ma i dèmoni accompagnatori di Inanna minacciano di trascinarlo nel regno di Ereškigal, laddove nel mito assiro Ištār scende nell'inferno proprio per liberarlo dal regno dei morti. Piú di uno si è posto quindi il problema come mai possa esser avvenuto questo cambiamento nel passaggio del mito dai Sumeri agli Accadi, quali considerazioni abbiano indotto lo scrittore accado a cambiare del tutto la posizione del dio della vegetazione, del bestiame e delle messi. Qualcuno ha supposto che l'interpretazione del KRAMER andava rettificata in qualche punto importante e che, apportate le correzioni opportune, tutto combinava perfettamente nei due testi, anche per quanto concerne la posizione di Tamūz. Il WITZEL è d'avviso nel secondo articolo di *Orientalia* addotto sopra che vada modificata l'interpretazione del KRAMER, segnatamente in due punti, nei vv. 275-277 e nei vv. 333-342. I primi riguardano la pretesa degli Anunnaki di ottenere da Inanna prima della uscita dall'inferno un suo sostituto ossia una persona che la sostituisca agli inferi arrecando essa colla sua partenza un danno, una diminuzione nel possesso della dea dei morti. Il WITZEL traduce cosí i versi in parola: ‹Quale (pure si sia) tra gli

uomini, colui che esce dagli inferi esca dagli inferi indenne. Se Inanna esce dagli inferi, le sia data in suo dono una persona›. Questa interpretazione del Witzel, che egli ritiene non soltanto compatibile col testo sumero ma addirittura necessaria, perché infatti cosí intenderebbe dire il testo, cambia del tutto la situazione all'uscita della dea dall'inferno. Inanna dovrebbe esser risarcita, ricevere un indennizzo da parte di Ereškigal per i patimenti subìti tra i morti, per le iniquità che le sono state inflitte, e la persona che essa dovrebbe ricevere quale indennizzo sarebbe appunto Dumuzi, che essa quindi condurrebbe con sé sulla terra. E questo combinerebbe esattamente con quanto ci dice, o si crede che dica il mito accado. Mentre secondo l'interpretazione di Kramer proprio Inanna dovrebbe dare all'inferno un suo sostituto, perché colla sua ascesa di nuovo sulla terra essa sottrae una persona all'inferno, il quale ha il diritto di farsi indennizzare per qualsiasi persona che ne esca. Il Witzel interpreta in modo diverso dal Kramer ancora i vv. 333-342: ‹Dumuzi — che Inanna e i suoi accompagnatori demoniaci trovano nel suo tempio di Kullab — era vestito con un vestito nobile ed era seduto su di un seggio nobile, i dèmoni occuparono la sua fattoria, versarono sette botti di latte, i Sette si gettano sopra di lui come sopra un malato, davanti alla faccia del pastore essi non suonano il flauto e la zampogna, lo guardano con un guardo di morte, pronunciano parole, parole di rabbia, gridano contro di lui un grido di colpa: Sopra a lui! Portatelo via! La sublime Inanna consegna il pastore Dumuzi alle loro mani›. Stando a questa interpretazione del Witzel non è Inanna a condannare e far portar via Dumuzi, ma sono i dèmoni che la accompagnano. Inoltre il Witzel assume che Ninšubur, Šara, Latarak e Dumuzi sono tutte divinità infere, e forse le città di Umma e Badtibira sono veramente concepite quali città infere, sono in altre parole una specie di controfigura infera, di controcittà infernali di queste città mesopotamiche. Quindi, conclude il Witzel, questa scena dell'incontro di Inanna colle divinità dei suoi templi nel paese di Šumēr ha luogo nell'inferno, Inanna assieme al suo corteggio di dèmoni, spiriti e

spettri sarebbe ancora agli inferi, dove secondo la versione accada si trova Tamūz. Se queste interpretazioni e induzioni del Witzel sono esatte, anche secondo il testo sumero la dea dell'amore e della guerra condurrebbe Tamūz nella sua città, esattamente come nella redazione accada. Non sussisterebbe dunque la grave discrepanza tra le due redazioni. Stando al Witzel Ereškigal stessa dunque vorrebbe addurre Dumuzi ad Inanna liberata, e tutto finirebbe con un matrimonio allegro! Ma permette veramente il testo sumero l'interpretazione del Witzel? Qui sta il nocciolo della questione. Inoltre non resulta finora dai testi a nostra disposizione che i Sumeri, rispettivamente i Babilonesi e Assiri assumessero che le città della Mesopotamia avessero nell'inferno le loro controfigure, come invece ritenevano che in cielo esistessero le controfigure di città, fiumi e regioni della Babilonia. La risposta a questi quesiti deve esser lasciata ai sumeriologi.

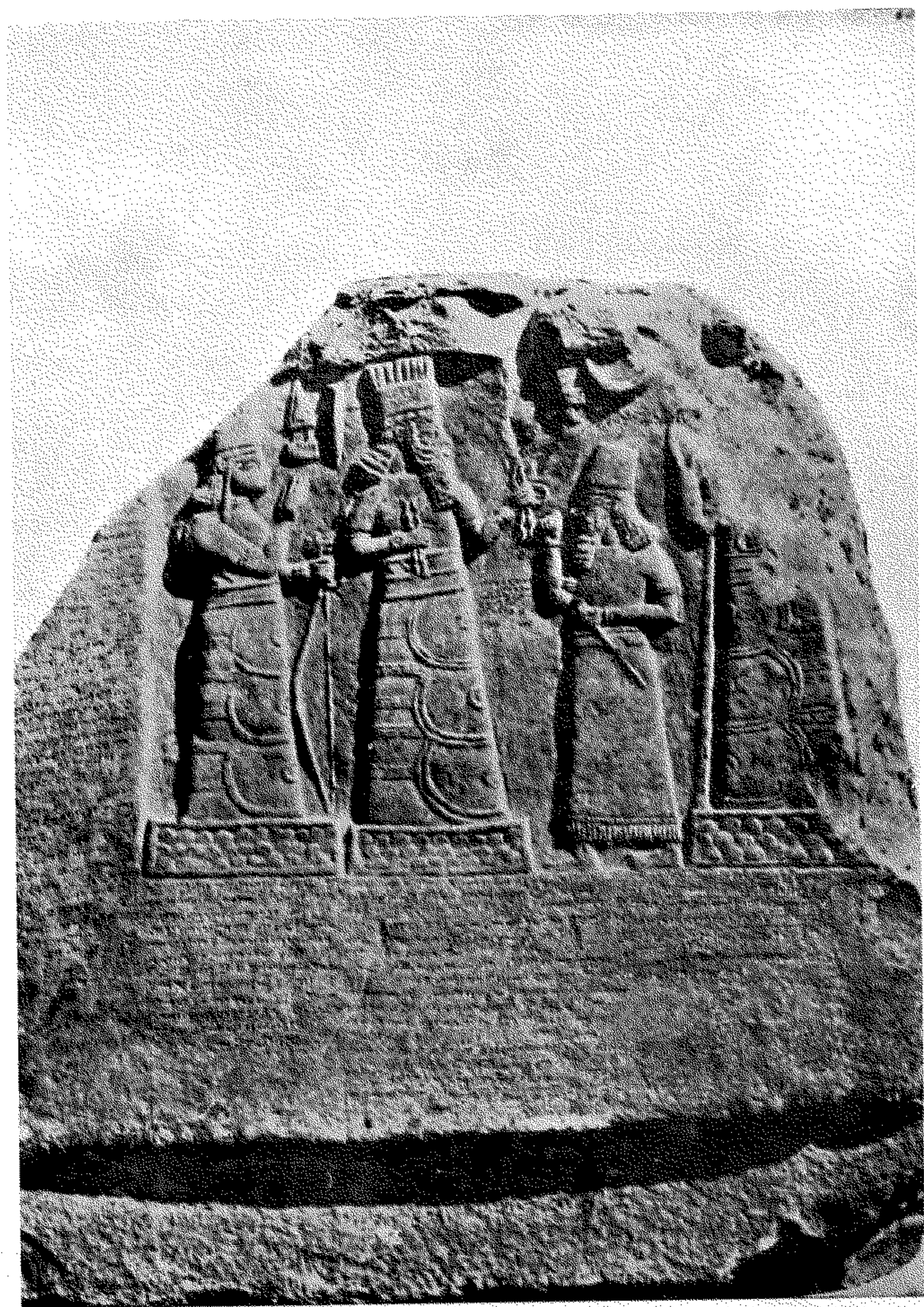
Nella terra senza ritorno, nel suolo di Ereškigal,
Ištār, figlia di Sin, si propose di andare.
Si propose la figlia di Sin [di andare]
nella casa delle tenebre, sede d'Irkalla,
nella casa, dalla quale non esce colui che vi entra, 5
per la strada dalla quale non ha ritorno l'andata,
nella casa nella quale chi vi entra è privo di luce,
là dove polvere è il loro nutrimento, il loro cibo è fango,
luce non vedono, in oscurità siedono,
sono vestiti come gli uccelli coll'abito di ali, 10
sopra i battenti e sul chiavistello è distesa polvere.
Quando Ištār raggiunse la porta della terra senza ritorno,
al portiere della porta essa disse una parola:
« Eh, portiere, apri la tua porta,
apri la tua porta, voglio entrare! 15
Se non apri la porta ed io non entro,
abbatterò il battente, il chiavistello spezzerò,
abbatterò gli stipiti, atterrerò i battenti,
farò salire i morti, che mangeranno i vivi,
piú numerosi dei vivi saranno i morti ». 20
Il portiere aprí la sua bocca e parlò,
egli disse alla grande Ištār:
« Rista', mia signora, non gettarla giú!
Andrò, il tuo nome annuncerò alla regina Ereškigal ».
Entrò il portiere e disse ad Ereškigal: 25

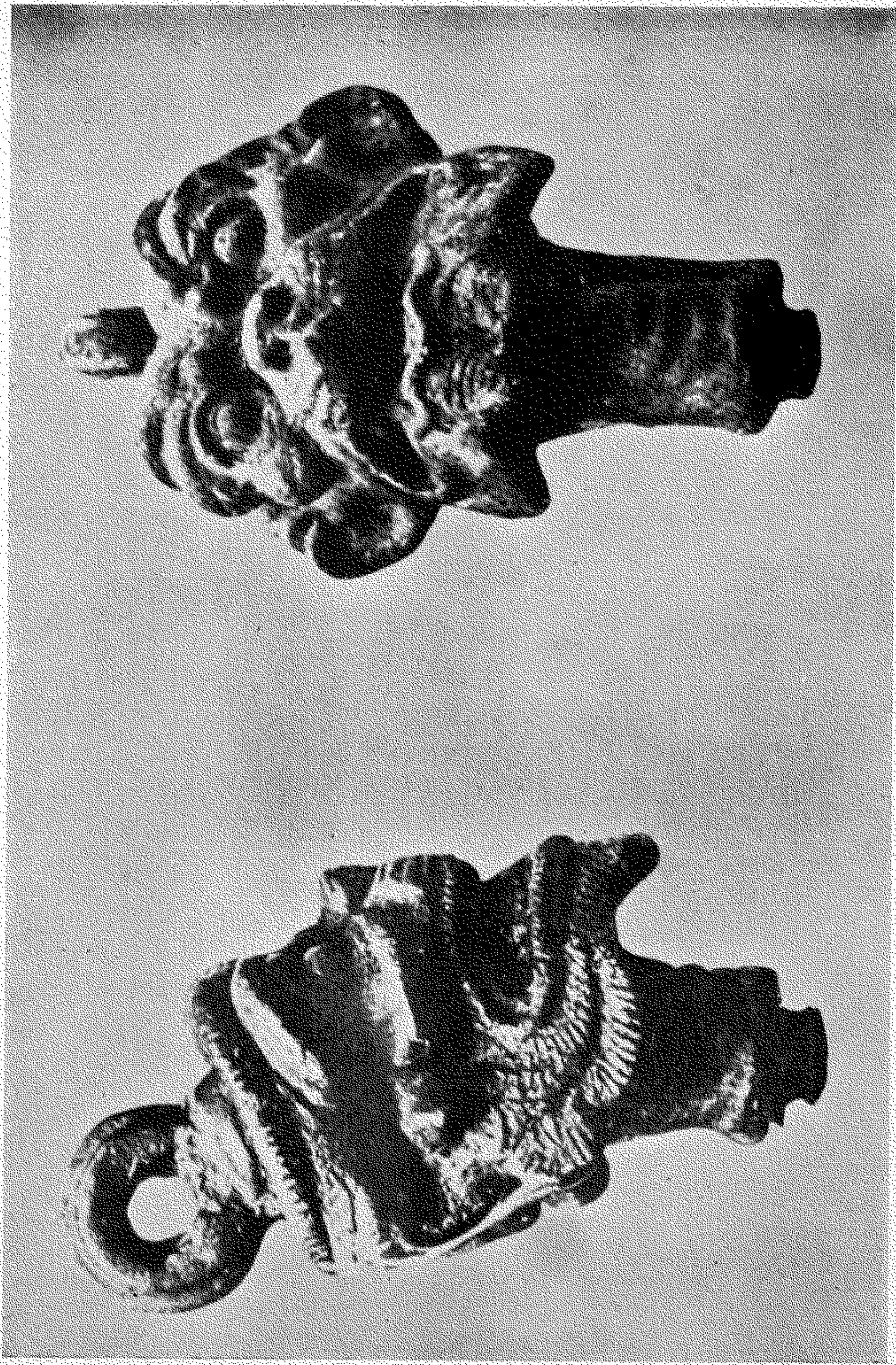
« Ecco che questa tua sorella Ištār sta nella porta,
colei che celebra grandi feste gioiose e sommuove l'oceano
[davanti ad Ea ».
Ereškigal quando udí questo,
come un tamarisco reciso divenne pallida la sua faccia,
30 come canna *kuninu* tagliata divennero nere le sue labbra.
Che cosa ha indotto il suo cuore (a venire) da me? Che cosa
[ha diretto il suo animo contro me?
Questa, (che cosa vuole)? Io voglio (continuare a) bere acqua
cogli Anunnaki,
quale cibo mangiare fango, quale bevanda inebbriante bere
[acqua sporca,
piangere sopra gli uomini che hanno abbandonato le loro
[mogli,
piangere sopra le donne che dal seno dei loro mariti sono
35 [state strappate,
sopra il bambino debole piangere che è stato falciato prima
[dei suoi giorni.
Va, portiere, àprile la tua porta,
tràttala secondo gli ordinamenti antichi! »
Andò il portiere e le aprí la sua porta:
40 « Entra, mia signora, Kutū ti procuri gioia!
Il palazzo della terra senza ritorno si rallegri davanti a te! »
Nella prima porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
[ed egli (le) tolse la grande corona del suo capo.
« Perché, portiere, hai tolto la grande corona del mio capo? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Nella seconda porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
45 [ed egli (le) tolse i pendenti dei suoi orecchi.
« Perché, portiere, hai tolto i pendenti dei miei orecchi? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Nella terza porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
[ed egli (le) tolse le perline del suo collo.

« Perché, portiere, ha tolto le perline del mio collo? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora 50
[della Terra ».
Nella quarta porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
[ed egli (le) tolse gli ornamenti del suo petto.
« Perché, portiere, hai tolto gli ornamenti del mio petto? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Nella quinta porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
[ed egli (le) tolse la cintura di pietre della pro-
[creazione attorno alla sua vita.
« Perché, portiere, hai tolto la cintura di pietre della pro- 55
[creazione attorno alla mia vita? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Nella sesta porta egli la fece entrare, la quale si spalancò,
[ed egli (le) tolse gli anelli delle sue mani e dei
[suoi piedi.
« Perché, portiere, hai tolto gli anelli delle mie mani e dei
miei piedi? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Nella settima porta egli la fece entrare, la quale si spalancò, 60
[ed egli (le) tolse l'abito della (parte) inferiore
[del suo corpo.
« Perché, portiere, hai tolto l'abito della parte inferiore del
[mio corpo? »
« Entra, mia signora, cosí sono gli ordinamenti della Signora
[della Terra ».
Quando Ištār fu discesa nella terra senza ritorno,
Ereškigal la scorse e davanti ad essa si spaventò.
Ištār non prese consiglio, (ma súbito) sopra di lei balzò. 65
Ereškigal aprí la sua bocca e parlò,
a Namtāru, il suo messaggero, essa disse una parola:
« Va, Namtāru, chiúdila nel mio palazzo!

Fa uscire sessanta malattie, fa uscire contro Ištār
70 la malattia degli occhi contro i suoi occhi,
la malattia dei fianchi contro i suoi fianchi,
la malattia dei piedi contro i suoi piedi,
la malattia del cuore contro il suo cuore,
la malattia del capo contro il suo capo,
75 contro di lei tutta, contro . . . . !»
Dopo che la signora Ištār fu discesa nella terra senza ritorno,
sulla vacca il toro non montava (piú), l'asino non si accostava
[(piú) all'asina,
alla donna nella strada non si accostava (piú) l'uomo,
dormiva l'uomo (solo) nella sua stanza,
80 dormiva la donna (sola) dal suo canto.
Papsukkal, il messaggero dei grandi dèi, il suo viso era
[abbassato, la sua faccia era oscura,
di lutto era vestito, un abito sudicio portava.
Andò Šamaš davanti a suo padre Sin e pianse,
davanti ad Ea, il re, colarono le sue lacrime:
85 «Ištār è discesa nella terra, non è (ancora) salita.
Dopo che Ištār è discesa nella terra senza ritorno,
sulla vacca il toro non monta (piú), l'asino non si accosta
[piú all'asina,
alla donna nella strada non si accosta (piú) l'uomo,
dorme l'uomo (solo) nella sua stanza,
90 dorme la donna (sola) dal suo canto».
Ea nel suo cuore saggio formò un'immagine,
fece Aṣūšunamir, il cinedo:
«Va, Aṣūšunamir, verso la porta della terra senza ritorno
[drizza la tua faccia!
Le sette porte della terra senza ritorno si aprano davanti a te!
95 Ereškigal ti scorga e gioisca davanti a te!
Quando il suo cuore si sarà calmato e il suo animo si sarà
[rasserenato,
allora scongiùrala nel nome dei grandi dèi,
alza la tua testa, dirigi la (tua) attenzione verso l'otre:

‹Su, mia signora, mi si dia l'otre, l'acqua nel suo interno
[voglio bere›».
Quando Ereškigal udí questo, 100
percosse la sua coscia e morse il suo dito:
«Hai espresso a me un desiderio che non va desiderato.
Suvvia, Aṣūšunamir, voglio scongiurarti con un grande
[scongiuro:
‹I cibi dei rigagnoli della città siano il tuo cibo,
i condotti della città siano la tua bevanda, 105
l'ombra delle mura sia la tua dimora,
la soglia sia la tua abitazione,
l'ebbro e l'assetato percuotano la tua guancia!›».
Ereškigal aprí la sua bocca e parlò,
a Namtāru, il suo messaggero, essa fece parola: 110
«Va, Namtāru, batti ad Ekalgina,
le soglie adorna con pietre brillanti,
gli Anunnaki fa uscire, sul trono d'oro fa(lli) sedere,
Ištār aspergi coll'acqua di vita e poi prendila e (portala)
[davanti a me!»
Andò Namtāru, batté ad Ekalgina, 115
le soglie adornò con pietre brillanti,
gli Anunnaki fece uscire, sul trono d'oro (li) fece sedere,
Ištār coll'acqua di vita asperse e la prese,
dalla prima porta la fece uscire e le restituí l'abito della (parte)
[inferiore del suo corpo,
dalla seconda porta la fece uscire e le restituí gli anelli delle
[sue mani e dei suoi piedi, 120
dalla terza porta la fece uscire e le restituí la cintura di pietre
[della procreazione attorno alla sua vita,
dalla quarta porta la fece uscire e le restituí gli ornamenti
[del suo petto,
dalla quinta porta la fece uscire e le restituí la collana del
[suo collo,
dalla sesta porta la fece uscire e le restituí i pendenti dei
[suoi orecchi,

dalla settima porta la fece uscire e le restituí la grande corona
125 [del suo capo.
« Se essa non ti concede il prezzo del suo riscatto, rivolgiti
[contro di lei.
Sopra Tamūz, l'amante della sua giovinezza,
le acque pure versa, l'olio buono spilla,
con un abito festivo rivestilo, egli suoni col flauto di lapislaz-
[zuli ......,
130 le cortigiane pacifichino il suo animo! »
..... Bēlilē, il tesoro che essa ha accumulato,
di pietre preziose è pieno il suo seno.
Il lamento di suo fratello Bēlilē intese e lasciò cadere il tesoro
[che aveva accumulato,
le pietre preziose essa sparpagliò nel suo santuario:
135 « Unico fratello mio, non mi rovinare!
Quando Tamūz mi suona col flauto di lapislazzuli dall'anello
[di corniola, quando con lui,
quando con lui i prefici e le prefiche mi suonano,
i morti salgono e aspirano l'incenso ».

La dea Ištār e il dio della tempesta e della folgore Addu (o Adad), adorati da un re. Da WEISSBACH, *Babylonische Miszellen.*

Tav. XVI.

Teste di dèmoni babilonesi e assiri, conservate nel Museo Britannico di Londra.

NOTE ALLA DISCESA D'IŠTĀR AGLI INFERI

In queste note OPPENHEIM si riferisce ad A. L. OPPENHEIM, *Mesopotamian mythology*, III, « Orientalia », N. S., XIX (1950), 108-129.

1. – ' Terra senza ritorno ', è scritto in sumero: *kur.nu.ge.a*, va reso in accado con *irṣit lā tāri*; per questo e gli altri nomi dell'inferno presso i Mesopotamici cfr. KN. TALLQVIST, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*, « Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica », V, 4, Helsingforsiae 1934.

2. – Ištār, su questa figura divina rimando a FURLANI, *Religione*, I, 169-180, e KN. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 330-338. Ištār era figlia di Sin parimente come suo fratello Šamaš, assieme ai quali formava la triade cosiddetta astrale.

4. – Per il nome Irkalla v. sopra alla p. 287, anche questo è un nome dell'inferno.

4-11. – La stessa, quasi identica descrizione dell'inferno si trova nell'*Epopea di Gilgameš*, VII, IV, 33-39*a*.

8. – Dopo questa riga A inserisce: sulla porta è spillato letargo, *šuḫarrātu*. I defunti, scesi agli inferi, se i loro parenti superstiti, in primo luogo questo dovere incombe al figlio, non danno loro da mangiare deponendo i cibi sia nella tomba sia presso la sepoltura, devono accontentarsi dei rifiuti e della polvere, nonché dell'acqua sporca che si trovano nell'inferno, la sorte dei morti agli inferi è dunque molto grama.

10. – Sembrerebbe che i Mesopotamici assumessero che i defunti agli inferi portano ali, come gli uccelli. È piú probabile però che qui si tratti di una metafora: come gli uccelli non sono completamente coperti dalle ali, cosí i defunti portano abiti sbrindellati e sdruciti che non li riparano del tutto, essi sono quindi esposti al freddo e al vento che regnano nel sottoterra.

12. – Dopo questo verso A inserisce: Ištār aprí la sua bocca e disse.

13. – Dalla redazione sumera apprendiamo il nome del portiere, che era Netu, sul quale è da vedere TALLQVIST, *Götterepitheta*, 388.

14. – Nel mito di *Nērgal ed Ereškigal* una scena molto simile ha luogo tra Nērgal ed il portiere dell'inferno, FURLANI, *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze [1954], 24, vv. 53 e sgg.

17-18. – Non si capisce perché la dea voglia entrare ad ogni costo, magari anche colla violenza, nell'inferno. Si suppone per ricondurre il suo amante Tamūz sulla terra; ho addotto sopra alle pp. 288-289 l'opinione alquanto diversa del VIROLLEAUD. Essa comunque prevede che il por-

tiere non la ammetterà agli inferi, poiché era legge infernale che non vi potessero entrare che i defunti oppure coloro che dovevano giustificarsi davanti ad Ereškigal e vi erano stati mandati dagli dèi, come accadde con Nērgal, cfr. il mito di *Nērgal ed Ereškigal*, 53 e sgg.

19. – La dea fa qui uso di un ricatto: o apri le porte o le abbatto e faccio uscirne i defunti e salire sulla terra, dove da spettri, che i Babilonesi e Assiri chiamavano *eṭimmē*, ghermiranno i vivi, li uccideranno e li mangeranno, come usano fare questi esseri terribili quando riescono a fuggire dalla cosiddetta terra senza ritorno, la quale dunque talvolta ammette un ritorno. A dice in questo verso: saliranno da me i morti e mangeranno quelli vivi.

20. – Infatti se gli *eṭimmē* usciti dall'inferno mangeranno i vivi in terra, vi resteranno pochi di questi ultimi, e il numero dei morti, degli spettri, soverchierà quello dei vivi. Il regno di Ereškigal perderà i suoi abitanti e crollerà. Ištār minaccia dunque di distruzione il regno infernale. A dice invece che saranno piú numerosi i vivi dei morti, senza dubbio perché questi ultimi, ritornati sulla terra, riacquisteranno in un certo senso la vita. Secondo il mio modo di vedere è preferibile la lezione ninivita.

23. – A aggiunge: ... qui dentro attendi ....

26. – Anche la redazione sumera dice di Ištār che è sorella di Ereškigal, cfr. sopra alla p. 292. Talvolta la regina dell'inferno è chiamata 'la grande sorella', cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 308. Ma forse qui la parola sorella è da prendere in senso largo, secondo il quale tutti gli dèi sono fratelli e sorelle; cosí dice pure il mito di *Nērgal ed Ereškigal*, dove questa è detta sorella degli dèi, v. 2. Siccome Anu è spesso detto padre degli dèi, sebbene in realtà non lo fosse, non è da meravigliarsi che gli altri dèi siano detti fratelli di Ereškigal.

27. – Che ad Ištār celebrino grandi feste è pacifico, ma che essa sommuova l'oceano davanti al dio dell'acqua e del mare non ci è noto. Si tratta senza dubbio di un'allusione a un tratto di qualche mito che noi ancora ignoriamo. Il WITZEL, *Bemerkungen*, 76, traduce: *die da wogen lässt Ozeane vor Ea* [*von Trankopfern*], cioè che sommuove l'oceano di Ea con sacrifici mortuari come egli poi spiega. La spiegazione della sua versione del verso non è dunque eguale alla versione stessa. La spiegazione del WITZEL è inaccettabile, anche per il fatto che finora non si è letto in nessun testo mesopotamico che allora si facesse uso della parola oceano nello stesso senso di cosa sterminata ecc. che è comune a noi moderni. E poi i sacrifici e le offerte mortuarie sono diverse dalle libazioni. Forse un'allusione al mito si trova nel poema di *Ṣaltum e Agušaya*, FURLANI, *Poemetti*, 30-42, nel Canto Terzo, VI, vv. 12 e sgg.

29-31. – Ho seguíto A. Ereškigal conosce il carattere violento e prepotente della dea e teme quindi per la propria vita, la paura la fa impallidire in faccia e le fa diventar nere le labbra.

32. – Ho seguíto A. Ereškigal sembra supporre che la dea voglia farla uscire dal suo regno e perciò essa dice che è contenta di mangiare e bere quanto offre l'inferno, in compagnia naturalmente degli Anunnaki,

i quali formano la sua corte e sono i giudici del tribunale infernale. Tutti gli dèi degli inferi si nutrono cogli stessi cibi dei defunti. Sugli Anunnaki cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 255-256. Il WITZEL, *Bemerkungen*, 76, verte: 'Ora posso bere acqua cogli Anunnaki'. Essa è riluttante ad abbadonare gli inferi.

33. – Il WITZEL, *Bemerkungen*, 76, traduce invece: 'in luogo di pane mangiare argilla, in luogo di birra bere acqua'. Secondo il WITZEL Ištār ridurrebbe Ereškigal allo stato dei defunti se scendesse nell'inferno.

36. – 'Prima dei suoi giorni', poiché gli dèi hanno destinato agli uomini vita lunga e, se uno muore ancora bambino, muore quindi prima del numero dei giorni destinati agli uomini in genere e che assommano a una generazione. Cfr. *Epopea di Gilgameš*, X, 35-39.

37. – Ereškigal teme che Ištār spezzi le porte e faccia uscire i morti, essa cede dunque al ricatto della dea.

38. – 'Gli ordinamenti', *parṣē*, sono le leggi dell'inferno, cfr. sul valore di questo termine B. LANDSBERGER, *Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht*, « Symbolae ... Paulo Koschaker dedicatae », Leiden 1939, 223: precetti religiosi, il termine ha però ancora altri significati, WITZEL, *Nochmals parṣu* = « *Heiligtum* », « Orientalia », II (1933), 208-223, e *Einige Synonyma von « parṣu »*, « Orientalia », IV (1935), 92 e sgg. Ereškigal ammette la dea nell'inferno, però essa deve sottostare alle leggi del luogo, le quali prescrivono tra l'altro che chi vi entra, cioè di solito i defunti, debba entrarvi nudo. Nel mito di *Nērgal ed Erēškigal* non si trova nessun accenno alle leggi degli inferi. Nessun privilegio dunque per Ištār nel nostro mito.

40. – Kutū è un altro nome per l'inferno. È veramente la città santa di Nērgal, marito di Ereškigal e re dell'inferno, nella Babilonia settentrionale. Alla Kutū terrena, dimora di Nērgal in terra, corrisponde la Kutū infernale ossia l'inferno, dimora anche questo del dio.

41. – Qui tutto l'inferno forma un palazzo, un *êkallu*, un grande edificio, veramente una città, ma vi sono poi altresí vari altri palazzi negli inferi, quello di Ereškigal, quello di Nērgal e quello nel quale siede il tribunale degli dèi, e vi avranno avuto palazzi speciali, molto malandati però, anche i re defunti.

42. – 'La quale si spalancò' = *umtaṣī*, secondo l'EBELING: 'egli (il portiere) la spalancò'. Invece il WITZEL, 77, dice: 'il quale la sciolse', cioè egli portiere sciolse la corona dal capo d'Ištār. Nērgal entra secondo *Nērgal ed Ereškigal* in modo ben diverso agli inferi, accompagnato da dèmoni datigli quali accompagnatori da Ea, che egli colloca sotto ciascuna delle sette porte doppie, ossia in tutto quattordici dèmoni, vv. 67-77, e le fa aprire. Egli entra, chiaramente, ben armato nel regno di sua sorella, mentre Ištār deve deporre tutti gli abiti, tutto ciò che porta, tutte 'le sue forze', come dice la redazione sumera, in conseguenza di che sulla terra cessa ogni attività ištārica.

51. – Nella redazione sumera si legge *tu-di-tum* ossia il pettorale, consistente principalmente in placche d'oro con incastonatura di gioielli e pietre preziose, cfr. FURLANI, *Ornamenti astrali e corazze di dèi nell'Asia*

anteriore antica, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », VII (1931), 24-47.

54. – Certe pietre fanno procreare le donne, cosí fa pure qualche erba, cfr. il *Mito di Etana*, III, 76-77.

60. – Il pezzo piú intimo dell'abbigliamento femminile: la dea rimane del tutto nuda.

64. – Si rinnova la paura di Ereškigal ora che si vede la dea prepotente davanti, sebbene senza armi.

65. – Ištār scatta immediatamente all'azione, come è nel suo carattere, senza pensarci sopra, sul qual carattere è da confrontare il poema *Ṣaltum e Agušaya*, FURLANI, *Poemetti*, 30-42.

67. – Namtāru è nome sumero col valore di ' destinazione, destino '; è un dèmone del destino in senso cattivo, cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 387-388.

68. – Ereškigal fa imprigionare Ištār nel suo palazzo e poi la fa punire mediante molte malattie.

69. – Ereškigal la fa punire facendole sguinzagliare contro da parte di Namtāru moltissime malattie, le quali la uccidono, come resulta dal v. 114, dal v. 118 sgg. e dalla redazione sumera. Le malattie erano concepite dai Babilonesi e Assiri come spiriti e folletti che prendono dimora nelle diverse membra del corpo umano e lo straziano fino alla morte; sessanta per moltissime. Ereškigal punisce la dea come se si trattasse di una donna umana. Gli dèi puniscono gli uomini infliggendo loro malattie, le quali talvolta possono esser mortali; qui la punizione colpisce tuttavia invece una dea ed è inflitta da una dea, non va però dimenticato che Ereškigal è la regina dell'inferno ed ha quindi il diritto di irrogare pene a chiunque infranga le leggi infernali, e quindi pure ad Ištār, ancorché dea, la quale colla sua esuberanza di temperamento, non per nulla essa è la divinità della guerra e della prepotenza, cfr. *Ṣaltum e Agušaya*, ha infranto in modo molto grave le leggi infernali ed offeso sua sorella.

76-80. – Si raccontava che lo stesso succedesse dopo la morte di Tamūz e la sua discesa agli inferi, cfr. FURLANI, *Religione*, II, 71-72.

81. – Papsukkal è il messaggero degli dèi, il messaggero di Anu in primo luogo, nell'*Enūma eliš*, è chiamato però Gaga (o Kaka), cfr. TALLQVIST, *Götterepitheta*, 340 e 436-437. Stando all'EBELING qui Papsukkal sarebbe forse Tamūz, non c'è però nessuna possibilità che questo sia il caso. Il WITZEL, *Bemerkungen*, 77, assume che i grandi dèi siano forse Anu ed Ištār, adorati ad Uruk in un solo tempio in comune; talvolta Papsukkal è identificato con Ninšubur, il messaggero d'Ištār nella redazione sumera del nostro mito. Papsukkal è cosí triste perché ha da portare una brutta notizia in primo luogo ad Anu e Šamaš, 78.

83. – In A non è Šamaš ma Papsukkal stesso che va da Ea, ma è preferibile la lezione di N. Nella redazione sumera Ninšubur, messaggero della dea, chiede l'aiuto di tre divinità, tra le quali Ea. Proprio Šamaš è cosí costernato perché Ištār è sua sorella, ed egli va perciò a versare le sue lacrime davanti al padre comune Sin.

84. – Šamaš si reca ancora da Ea, perché gli dèi, quando sono in qualche brutto impiccio, sogliono rivolgersi sempre ad Ea, come emerge specialmente dall'*Enūma eliš*, ed ancora da altri miti, essendo egli il grande consigliere, *māliku*, degli dèi, cfr. FURLANI, *Religione*, I, 122-136, e TALLQVIST, *Götterepitheta*, 287-290.

86-90. – A omette queste righe.

91. – ' Imagine ', *zikru*. Prima il dio si rappresenta un uomo o meglio un cinedo e poi lo fa. Il WITZEL, *Bemerkungen*, preferisce tradurre la parola con ' piano '. Si cfr. il modo come Aruru forma Enkidu, *Epopea di Gilgameš*, I, II, 33 e sgg.

92. – Aṣūšunamir, parola accada che ha il significato di ' è splendida la sua sortita ', ossia ' è splendida la levata ' del sole o di qualche altro astro. A scrive *aṣ-na-me-ir*. ' Cinedo ', N ha *assinnu*, ma A scrive *ku-lu-'-a*. *Assinnu* si scrive coll'ideogramma sumero *UR.SAL*, che vuol dire ' cagna ', e significa quindi eunuco, castrato e cinedo, BEZOLD, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, 52. *Kulu'u*, deriverebbe secondo W. F. ALBRIGHT, *Some cruces in the Langdon epic*, « Journal of the American Oriental Society », XXXIX (1919), 83-84 dalla radice verbale *kalū* col valore di prevenire, dunque vorrebbe significare un individuo che è escluso dai rapporti sessuali. La redazione sumera fa invece formare da parte di Ea un *kurgarra* e un *galatur*, collo stesso o quasi lo stesso significato. ' Fece '= =*ibnī*, veramente costruí, fabbricò. Perché Ea manda nell'inferno proprio un cinedo o eunuco? L'OPPENHEIM, *Mythology*, III, 136, suppone che agli eunuchi non fosse proibito l'accesso agli inferi, il cinedo quindi passa senz'altro, e la maledizione di Ereškigal non ha nessun effetto sopra di lui. Secondo l'EBELING il bel cinedo dovrebbe intenerire il cuore della regina infernale e renderla malleabile, sicché conceda ciò che questo le chiederà.

93-95. – L'entrata di Aṣūšunamir nell'inferno è ben diversa da quella di Nĕrgal e d'Ištār. Forse perché egli si dichiara al portiere incaricato di Ea ed entra senza prepotenza e parole grosse, ma con gentilezza e belle maniere.

97. – Dopo questa riga A inserisce un verso che l'OPPENHEIM, *Mythology*, III, 134, traduce assieme al v. 97 di N cosí: (Poi) costringila mediante un giuramento per la vita dei grandi dèi (ad eseguire ogni tuo desiderio), poiché tu sei una creatura non nata dentro a un grembo. Queste ultime parole il GELLER, *Die Rezension*, verte invece in modo alquanto diverso: (e per quella), che crea il bambino nell'alvo materno.

98. – Ea ingiunge al suo incaricato di guardare dove sta l'otre coll'acqua di vita, perché Aṣūšunamir dovrebbe far finta di aver sete e quindi chiedere ad Ereškigal di lasciarlo dissetarsi coll'acqua, colla quale poi egli, dopo avere preso l'otre, invece farà resuscitare Ištār. Ea gli suggerisce un trucco per ingannare la dea dell'inferno. Il WITZEL, *Bemerkungen*, vede un giuoco di parole nella parola *šuqqi*, che può essere imperativo tanto col senso di bere quanto col senso di alzare. Sono d'avviso che il cinedo ha d'alzare la testa per scrutare bene dove sta l'otre coll'acqua di vita.

99. – Questo è lo scongiuro rivolto ad Ereškigal, ma scongiuro vale spesso semplicemente richiesta o preghiera. Qui si tratta di una richiesta, fatta però in nome dei grandi dèi, ciò che non resulta però dal testo in questa riga.

102. – Ereškigal non vuol dargli l'otre coll'acqua di vita, perché questa è cosa troppo preziosa che gli dèi non possono affidare ad altri: facendo questo si spoglierebbero di una loro importantissima prerogativa; della vita dispongono soltanto gli dèi. Dopo questo verso A inserisce: Suvvia, Asnamer, un destino che non si dimenticherà voglio destinarti, voglio destinarti un destino che in eterno non si dimenticherà.

103. – Ereškigal maledice il cinedo destinandogli un pessimo destino, perché questo le ha chiesto l'acqua di vita e vuol quindi privarla della sua alta prerogativa. L'ALBRIGHT, *Some cruces*, 84, è d'avviso che la regina ha capito che il cinedo le chiede l'acqua per resuscitare Ištār e non per berla. La stessa maledizione è scagliata da Enkidu contro la prostituta nell'*Epopea di Gilgameš*, VII, III, 18*a*-22.

104. – Rigagnoli, *epinnē*, il WITZEL, *Bemerkungen*, 80-81, verte con 'aratro della città'.

105. – 'Condotti', *ḫabanāt*, il WITZEL, *Bemerkungen*, 81, ha invece 'i vasi'. Si tratta di vasi di pietra o metallo o argilla, *Assyrian dictionary*, 6, 7.

108. – A omette questa riga. Invece di 'guancia', *lettu*, il WITZEL, *Bemerkungen*, 81, interpreta 'natica'.

109. – Eppure le parole del cinedo non hanno lasciata indifferente la dea, anzi essa fa ora proprio ciò che aveva voluto fare l'incaricato di Ea: lui no, io sí, pensa la dea ed incarica Namtāru di far resuscitare Ištār mediante l'acqua di vita. Non si capisce bene per qual motivo tutt'ad un tratto la dea cambia d'avviso. Si compiace essa forse del bell'aspetto del cinedo e, in fregola sessuale, gli cede?

111-113. – La regina dell'inferno vuole, pare, far assistere i suoi compagni e cortigiani Anunnaki alla scena del ritorno alla vita d'Ištār e perciò incarica Namtāru di chiamarli battendo sul muro del loro palazzo oppure sulla soglia e di far loro prender posto sui loro troni oppure essa vuole forse far giudicare Ištār da parte degli Anunnaki, i giudici dell'inferno, e farla assolvere dal reato commesso contro di lei colle sue minacce pronunciate alla sua entrata. Gli Anunnaki abitano nell'interno di Ekalgina, che in sumero vale 'casa della giustizia', nome molto appropriato per la dimora del supremo tribunale infernale. 'Batti', per chiamare gli Anunnaki. Namtāru ha da decorare la soglia perché si tratta di un avvenimento lieto, di una festa. Sugli Anunnaki quali giudici nell'inferno cfr. FURLANI, *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, « Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei », VIII, II, 5, Roma 1950, 221-236.

112. – 'Adorna', trattandosi di giornata lieta, di festa, di una grande azione di stato, come è il ritorno alla vita della grande Ištār.

114. – Immediatamente dopo questo verso va inserito senza dubbio il v. 126. Sembra essere stata legge dell'inferno mesopotamico che chi,

eccezionalmente, ne esca debba pagare un prezzo di riscatto per sé, di certo dare in sua vece un'altra persona, poiché il regno dei morti non può perdere nessuno dei suoi abitanti.

125. – Dopo questa riga A ha: 'Va, Namtāru, e porta con te Ištār', poi viene la r. 126 di N e 127: 'se essa però non ti dà il prezzo del riscatto, ripòrtala!'. Il testo prosegue: 'Allora Namtāru la prese ....' ed indi inserisce i vv. 119-125 di N. Dopo quest'ultimo verso A ha un verso del tutto distrutto ed indi prosegue col v. 127.

126. – L'EBELING verte però: 'pòrtala indietro!'. *Piṭru* è il prezzo del riscatto.

127. – Questo verso e le righe 128-130 appartengono ancora, secondo il mio parere, al discorso di Ereškigal. Essa ingiunge a Namtāru di far rivivere anche Tamūz, l'amante d'Ištār e di farlo festeggiare da parte del suo seguito, mentre egli suona il flauto. Tamūz si trova dunque agli inferi. I versi 127-138 sono d'interpretazione alquanto difficile. Qui tratto anzitutto dell'interpretazione delle singole righe e poi parlerò di essi in complesso. Sulla figura di Tamūz cfr. FURLANI, *Religione*, I, 279-285; ST. LANGDON, *Tammuz and Ishtar, a monography upon Babylonian religion and theology*, Oxford 1914; A. MOORTGAT, *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949, molte affermazioni dell'egregio archeologo hanno però basi alquanto fragili. Cfr. KRAUS, *Zu Moortgat*, WZKM, LII (1953), 36-80.

128. – In A si legge: 'versa acqua pura, ungi con olio buono', poi un verso del tutto distrutto che dovrebbe essere identico al v. 129, poi viene il v. 130, mancano le righe seguenti di N.

129. – Il WITZEL, *Bemerkungen*, verte invece in modo diverso: .... il flauto di lapislazzuli batta al suo orecchio!

131. – L'EBELING dice: 'quando Bēlili ebbe accumulato il suo tesoro'. La dea Bēlili o Bēlilē è una sorella di Tamūz, ma si ritiene che Bēlilē sia abbreviazione di Bēlitilē='Signora degli dèi', TALLQVIST, *Götterepitheta*, 271. Taluni sono d'avviso che qui questo nome sia un titolo d'Ištār. Invece il WITZEL, *Bemerkungen*, 84-85, vi vede un nome di Antu in quanto era moglie di Alala ossia di Anu. Secondo lui va scritto Belili, e l'etimologia della parola sarebbe quasi la stessa di Alala='donatrice di pienezza', 'colei cui è stata donata pienezza'; le statue di Anu e Antu avevano i nomi di *alala* e *belili*; il WITZEL aggiunge che, siccome i titoli di un dio si trasportano facilmente sopra un altro dio, non sarebbe da meravigliarsi che la statua d'Ištār qui è chiamata *belili*, 85; anche lui dunque vede in questa figura divina, in ultima analisi, Ištār.

132. – WITZEL, *Bemerkungen*: Quando Belili (Ištār) si mise i suoi ornamenti.

133. – Invece di 'lamento' il WITZEL dice 'chiasso'.

136. – Invece di 'anello' il WITZEL, *Bemerkungen*, dice 'immagine nella carniola'. Egli prende l'ideogramma sumero *ḪAR*, che può avere

il valore di anello, fibula, invece nel senso d'immagine, che è pure uno dei suoi significati, si tratterebbe di immagini e simulacri portati in corteo e rizzati per la festa, 84. Si tratterebbe dunque di una scena dei riti di Tamūz, rappresentata anche drammaticamente. I vv. 131-138 si riferirebbero ai riti tamuzici. Questa è l'opinione della stragrande maggioranza degli studiosi. Il DHORME, *Choix*, vi sente echi di una festa religiosa, durante la quale Tamūz fa ritornare sulla terra la sua amante Ištār, cfr. FURLANI, *Religione*, II, 32. Secondo lui Tamūz incanterebbe sua sorella Bēlilē e le rapirebbe le persone tenute nell'inferno sotto la sua autorità.

Recentemente l'OPPENHEIM, *Mythology*, III, 141-144, ha dato una nuova interpretazione, ancorché non del tutto nuova, ma finemente elaborata di questi versi finali del nostro testo, i quali non appartengono veramente al mito della *Discesa*. Stimo opportuno addurre la sua interpretazione nei suoi tratti fondamentali. Osservo che nella versione delle righe in parola egli si discosta piú di una volta dal testo e lo interpreta in modo molto libero. In questi versi egli scorge una chiara allusione ai riti tamuzici, al rito annuale del funerale e della resurrezione del dio. Egli divide le righe in tre stanze, composte asseritamente di citazioni di inni o testi epici, i quali trattano della morte e resurrezione del dio e non giustificano l'interpretazione che Ištār è discesa agli inferi per prendere Tamūz e farlo ritornare sulla terra.

Prima stanza: vv. 127-130. Il verso 129 egli traduce cosí: 'Fàscialo con involti rossi! Falli suonare (per lui) flauti di lapislazzuli!'.

Seconda stanza: vv. 131-135. Si riferiscono a un episodio che può esser interpretato come un racconto eziologico in nesso colla morte tragica di Tamūz e che spiega perché il lapislazzuli, potente sostanza conferitrice di vita, si trova agli inferi. La sua versione suona cosí: 'Mentre la dea Belili allacciava la sua collana il suo grembo era pieno di perle, ma quando udí i lamenti di suo fratello (Tamūz) stracciò i suoi ornamenti che erano .... e le (perle sparse) coprono ora la superficie di .... (Essa gridò): Mio unico fratello, non farmi del male!' Non ci sarebbe nessun nesso tra il contenuto di questi due frammenti d'inni e la discesa di Tamūz agli inferi, tranne nel fatto che si rivolgono a dee amanti di Tamūz.

Terza stanza: vv. 136-138. 'Quando Tamūz sorge (dai morti suonando con) flauti di lapislazzuli e (con) strumenti *ḪAR* di corniola sorgeranno con lui e con lui sorgeranno pure i prefici (professionali) maschi e femmine. E (con lui) sorgeranno (pure) i morti per respirare (la fragranza dell')incenso che brucia'.

Queste righe promettono, prosegue l'OPPENHEIM, a tutte le anime non privilegiate e affamate oppure agli adepti del culto di Tamūz una parte del servizio funebre (musica, prefici ed incenso) in occasione della cerimonia annuale della resurrezione del dio. I suoi seguaci o tutte le anime senza persone che si occupino di loro, per questi intercede Tamūz, e assieme a lui resuscitano ogni anno dagli inferi e partecipano ai sacrifici e ai riti. Ed in questo i miti di Tamūz e d'Ištār corrispondono per

quanto concerne la loro funzione religiosa, essendo essi le storie sacre di associazioni religiose cultuali per la cura dei morti. Questa identità funzionale può aver indotto il redattore della versione accada ad incorporare i succitati gruppi di versi come appendice alla antica storia d'Ištār. L'OPPENHEIM inclina inoltre a vedere nella redazione accada un testo fondato sopra una rappresentazione mimico-drammatica, con struttura drammatica e richiamo della scena, *scenic appeal*.

L'interpretazione dell'OPPENHEIM potrebbe esser esatta nonostante le versioni forzate e spesso inverosimili di alcuni versi del testo.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

AB	Assyriologische Bibliothek
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Archiv Orientální
BA	Beiträge zur Assyriologie
BO	Bibliotheca Orientalis
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MANL	Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei
OL	Orientalistische Literaturzeitung
Orientalia	Orientalia, Nova Series
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RANL	Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei
RSO	Rivista degli Studi Orientali
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ALBRIGHT W. F., *The supposed Babylonian derivation of the Logos*, JBL, XXXIX (1920), 143-151. *Gilgames and Engidu, Mesopotamian genii of fecundity*, JAOS, XL (1920), 307-335. *Notes on Assyrian lexicography and etymology*, RA, XVI (1919), 189-190. *Some cruces in the Langdon epic*, JAOS, XXXIX (1919), 83-84.

AMIET P., *Les combats mythologiques*, « Revue Archéologique », XLII (1953), 129-164.

[ANONIMO], *L'epopea di Gilgamesh*, Breviari Mistici, Milano 1944.

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Volume 6: Ḫ, Chicago-Glückstadt 1956.

AUDIN A., *Les piliers jumeaux*, AO, XVI (1949), 265-276.

BEZOLD C., *Babylonisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von Adele Bezold zum Druck gebracht von Albrecht Götze*, Heidelberg 1926. *Zenit- und Äquatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel*, SHAW, Phil.-historische Klasse, 1913.

BISSING FR. W. VON, *Stierfang auf einem ägyptischen Holzgefäss*, « Athenische Mittheilungen », XXIII (1898), VII.

BÖHL F. M. TH., *Mummu-Logos?*, OL, 1916, 265-268. *Die fünfzig Namen des Marduk*, AfO, XI (1936-1937), 191-218.

BÖHL F. M. TH., DE LIAGRE, *Die Fahrt nach dem Lebenskraut*, AO, XVIII (1950). *Het Gilgamesj-epos*, Amsterdam 1941 (esiste anche una seconda edizione).

BOROWSKI E., *Le cycle de Gilgamesh, à propos de la collection de cylindres orientaux du Musée d'Art et d'Histoire de Genève*, « Geneva », XXI (1943), 69-88. *Cylindres et cachets orientaux conservés dans les collections suisses, I: Mésopotamie*, « Artibus Asiae, Supplementum », III-IV, Ascona 1947.

BUDGE E. A. W., *The Babylonian legends of the creation and the fight between Bel and the dragon as told by Assyrian tablets from Nineveh*, London [1921]. *The gods of the Egyptians*, London 1904.

BURCKHARDT G. E., *Gilgamesch, eine Erzählung aus dem alten Orient*, Leipzig 1916.

BUREN E. D. VAN, *The guardians of the gate in the Akkadian period*, « Orientalia », XVI (1947), 312-332. *Clay figurines of Babylonia and Assyria*, « Yale Oriental Series », Researches, XVI, New Haven 1930. *The flowing vase and the god with streams*, Berlin 1933. *The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art*, « Analecta Orientalia », 18, Roma 1939. *How representations of battles of the gods developed*, « Orientalia », XXIV (1955), 24-41.

CASTELLINO G., *La paura di Marduk*, RSO, XXVIII (1953), 130-142.

CHIERA E., *Sumerian texts of varied contents*, Oriental Institute Publications, XVI, Cuneiform Series, vol. IV, Chicago 1934. *Sumerian epics and myths*, Chicago 1934. *Sumerian religious texts*, Upland 1924.

CHRISTIAN V., WZKM, XL (1933), 149.

CONTENAU G., *L'Epopée de Gilgamesh, poème babylonien*, Paris 1939. *Le déluge babylonien suivi de Ishtar aux enfers, la Tour de Babel*, Paris 1941 (si ha di questo libro anche una seconda edizione).

COOK A. B., *Zeus*, I, Cambridge 1914.

Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum, XIII, London 1901.

DAVID M., *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949. *De quelques problèmes soulevés par l'Épopée de Gilgameš et l'histoire de l'agent*, AO, XVII (1949), 100-109.

DEIMEL A., « *Enuma eliš* » *sive epos babylonicum de creatione mundi*, Roma 1912 (la seconda edizione è del 1936). « *Enuma eliš* » *und Hexaëmeron*, Roma 1934. *Pantheon Babylonicum*, Romae 1914.

DELITZSCH FR., *Das babylonische Weltschöpfungsepos*, « Abh. der Sächs. Gesell. der Wissensch. », Phil.-Hist. Klasse, XVII, Leipzig 1897. *Sumerisches Glossar*, Leipzig 1914. *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig 1894-1896.

DEONNA W., *Le maître des animaux, Gilgamesh et ses dérivés*, « Artibus Asiae », XII (1949), 119 e sgg. e 347 e sgg.

DHORME P., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907. *La religion assyro-babylonienne*, Paris 1910. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*. « Mana ». *Introduction à l'Histoire des Religions Orientales*, II, Paris 1945, 1-330.

DOSSIN G., *Les deux songes de Gilgamesh*, « Mélanges L. Th. Lefort, Muséon », LIX (1946), 65-66. *La pâleur d'Enkidu*, Louvain 1930. *Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari*, RA, XXXV (1938), 1-13.

DOUGHERTY R., *The shirkûtu of Babylonian deities*, « Yale Oriental Series », Researches, V. 2, New Haven 1923.

DRIVER G. R., *Mythical monsters in the Old Testament*, in «Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida », I, Roma 1956, 234-249.

DÜRR L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1938.

EBELING E., *Die siebente Tafel des akkadischen Weltschöpfungsliedes*, « Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft », XII, 4, Leipzig 1939. *Das babylonische Weltschöpfungslied*, « Altorientalische Texte und Untersuchungen », II, 4, Breslau 1921. *Das babylonische Weltschöpfungslied*, in H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, II[a] ediz., Berlin und Leipzig 1926. *Anu*, in « Reallexikon der Assyriologie », I, Berlin und Leipzig 1929, 115-117. *Apotropaeen*, *ibid.*, 120-122. *Enkimdu*, *ibid.*, II (1938), 382. In GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder*, I, 150-198. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, III, Nr. 115, Leipzig 1917. *Stier*, C, in EBERT, « Reallexikon der Vorgeschichte », XII (1928), 438-439. *Amurru*, in « Reallexikon der Assyriologie », I (1929), 101-103. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, I, Nr. 1-4, Leipzig. 1915-1919. *Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I. und der Anfang einer neuen Version von « Ištars Höllenfahrt » nach einer Schülertafel aus Assur*, «Orientalia», XVIII (1949), 30-39. *Ein Beitrag zur Ausfüllung des Textes von Enuma eliš I, Z. 104 ff.*, BO, IX (1952), 167-168.

EBERT M., « Reallexikon der Vorgeschichte », VIII (1927), tav. 63 *a*.

EHELOLF H., *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, XVII, Berlin 1926, Nr. 1-3.

Enciclopedia Italiana, V (1930), 767.

FALKENSTEIN A., *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš*, I, Roma 1949. *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin 1931.

FEIGIN S. I., *Ḫum-ḫum*, « Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel, Analecta Orientalia », 12, Roma 1935, 82-100.

FOSSEY CH., *Le nom de la mère de Gilgamesh*, « Journal Asiatique », XI[e] s., t. XIX (1922), 23.

FRANKFORT H., *Cylinder seals, a documentary essay on the art and religion of the ancient Near East*, London 1939. *Notes on the Cretan griffin*, « British School at Athens, Annual », XXXVII (1936-1937), 106 e sgg. e 121 e sgg.

FRIEDRICH J., *Die hethitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos*, ZA, XXXIX (1929), 1-82. *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, « Der Alte Orient », Leipzig 1925.

FURLANI G., *Riti babilonesi e assiri*, Udine [1940]. *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928-1929. *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze 1954. *Ea nei miti babilonesi e assiri*, « Atti Istituto Veneto », LXXXVII, 2 (1928), 659-696. *Dèi e dèmoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*, « Miscellanea Orientalia Antonio Deimel dedicata », Roma 1935, 136-162. *Aveva Marduk due teste?*, SMSR, VII (1931), 97-101. *Il mito di Adapa*, RANL, VI, v (1929), 113-171. *Acc.* muballiṭ mīti=*il salvatore del moribondo*, RANL, VIII, III (1938), 304-338. *Il bidental etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria*, SMSR, VI (1930), 9-49. *Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira*, «Aegyp-

tus», IX (1928), 205-239. *L'aureola delle divinità assire*, RANL, VI, VII (1931), 223-237. *Le guerre quali giudizi di dio presso i Babilonesi e Assiri*, Miscellanea Galbiati, III, Milano 1951, 39-47. *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929. *L'etimo di acc.* uṣurtu *e i suoi significati*, RSO, XII (1930), 266-271. *Le greggi del cielo in un passo di Nicomaco di Gerasa*, SMSR, VII (1931), 153-156. *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, MANL, VIII, II (1950), 219-279. *Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria*, SMSR, V (1929), 214-230. *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, MANL, VI, IV, III (1932), 105-370. *La frusta di Adad*, RANL, VI, VIII (1932), 574-586. *L'Epopea di Gilgamesh come inno all'amicizia*, «Belfagor», I (1946), 577-589. *Sul concetto dell'eroe in Babilonia*, «Atti Istituto Veneto», LXXXVIII, P. 2 (1929), 671-682. *La religione degli Elamiti*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, II, Torino [1954], 5-11. *Et.* ḫaṣîn=*ferro e acc.* ḫaṣṣînu=*ascia*, «Rassegna di Studi Etiopici», VI (1947), 1-11. *Acc.* tu'âmu=*il gemello, i suoi sinonimi e i suoi affini*, RANL, VIII, IV (1949,) 291-307. *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936. *Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi*, «Studi Etruschi», V (1931), 203-231. *Ornamenti astrali e corazze di dèi nell'Asia anteriore antica*, SMSR, VII (1931), 24-47.

Garstang J., *The Hittite empire*, London 1909.

Gadd C. J., *Epic of Gilgamesh, Tablet XII*, RA, XXX (1933), 127-143. *Ideas of divine rule in the ancient Near East*, London 1948.

Galpin F. W., *The music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians and Assyrians*, Cambridge 1937.

Gaster Th. H., *Thespis, ritual, myth and drama in the ancient Near East*, New York [1950].

Geller S., *Die Rezension von «Ištars Höllenfahrt» aus Assur*, OL, XX (1917), 41-48 e 65-72.

Genouillac H. de, *Textes religieux sumériens du Louvre*, I, Paris 1930.

Glaser O., *Das Gewand des Marduk*, «Archiv für Religionswissenschaft», XXIX (1931), 206-207.

Gordon C. H., *Western Asiatic seals in the Walters Art Gallery*, «Iraq», VI (1939), 3-34. *Bell-wrestling in the Bible world*, «The Hebrew Union College Annual», XXIII, Part One, Cincinnati 1950-1951, 131-136.

Gressmann H., *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig 1926-1927².

Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

Gurney O. R., *The text of Enûma eliš. New additions and variants*, AfO, XVII (1954-1956), 353-356. *Two fragments of the Epic of Gilgamesh from Sultantepe*, JCS, VIII (1954), 87-95.

Güterbock H. G., *Die historische Tradition und ihre letzte Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, ZA, XLII (1934), 1-91.

Hall H. R., *Babylonian and Assyrian sculpture in the British Museum*, Paris and Bruxelles 1928.

Hafker H., *Gilgamesch, eine Dichtung aus Babylon*, München 1924.

Haupt P., *Das babylonische Nimrodepos, Keilschrifttext der Bruchstücke der sogenannten Izdubarlegenden mit dem keilinschriftlichen Sintflutberichte*, AB, III, Leipzig 1884-1891. *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrodepos*, BA, I, Leipzig 1890, 48-79. *Ergebnisse einer neuen Collation der Izdubarlegenden, ibid.*, 94-152.

Heidel A., *The Babylonian Genesis, the story of the creation*, Chicago [1942], (una seconda edizione è stata pubblicata nel 1950). *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*, Chicago 1946 (seconda edizione del 1949). *A Neo-Babylonian Gilgamesh fragment*, JNES, XI (1952), 140-143.

Heindenreich R., *Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Steinschneidekunst*, Heidelberg 1925.

Heuzey L., *Autres monuments figurés provenant des fouilles du capitaine Cros, III: La pêche de Gilgamès*, RA, VI (1907), 56-58.

Hrozný B., *Le nom et le caractère de Gilgames*, Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1938. *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète, depuis les origines jusqu' au début du second millénaire*, Paris 1947.

Jacobsen Th., *Primitive democracy in ancient Mesopotamia*, «Journal of Near Eastern Studies», II (1943), 169-170. *The Sumerian king list*, «Assyriological Studies», No. 11, Chicago 1939. *How did Gilgameš oppress Uruk?*, «Acta Orientalia», VIII (1930), 62-74. *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1948, 125-219.

Jastrow M., *On the composite character of the Babylonian creation story*, «Orientalische Studien Th. Nöldeke», II, Giessen 1906, 969-982.

Jastrow M, Clay A. T., *An Old Babylonian version of the Gilgamesh epic*, «Yale Oriental Series», Researches, IV, 3, New Haven 1920.

Jean Ch. F., *Les traditions suméro-babyloniennes sur la création d'après les découvertes et les études récentes*, «Nouvelle Revue Théologique», LXVII (1940), 169-186.

Jensen P., *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, I, Strassburg 1906; II, Marburg 1928. *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, «Keilinschriftliche Bibliothek», VI, 1, Berlin 1900, 2-39. *apsû-Apsû*, «Reallexikon der Assyriologie», I (1928), 122-124. *Abubu, ibid.*, 11-13. *Zur Vorgeschichte des Gilgameš-Epos*, «Festschrift E. Sachau», Berlin 1915, 72-86. *Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage*, «Orientalische Studien Th. Nöldeke», II, Giessen 1906, 983-996. *Gilgamesch-Epos, Judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee*, Leipzig 1924. *Das Gilgamesch-Epos und Homer*, ZA, XVI (1907), 125-134. *Nachträge zu meinen Thesen über die griechischen Gilgamiš-Sagen, ibid.*, 413-414.

Jeremias A., *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1929. *Izdubar-Nimrod, eine altbabylonische Heldensage*, Leipzig 1891.

Jordan Fr., *In den Tagen des Tammuz, altbabylonische Mythen*, München [1950].

KING L. W., *The seven tablets of creation, or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind.* I-II, London 1902. *Legends of Babylonia and Egypt in relation to Hebrew tradition,* London 1918. *Cuneiform texts from Babylonian tablets in the British Museum,* XV (1902), pp. 45-48.

KÖCHER FR., *Ein Duplikat zur 4. Tafel von Enuma eliš aus Assur,* AfO, XVI (1952-1953), 323.

KRAMER S. N., *The Epic of Gilgameš and its Sumerian sources,* JAOS, LXIV (1944), 7-23. *Corrections to the « Epic of Gilgameš and its Sumerian sources », ibid.,* 83. *Sumerian mythology,* « Memoirs of the American Philosophical Society », XXI, Philadelphia 1944. *Sumerian literature, a preliminary survey of the oldest literature in the world,* « Proceedings of the American Philosophical Society », LXXXV, No. 3, Philadelphia 1942. *Heroes of Sumer, a new heroic age in world history and literature, ibid.,* XC (1946), 120-130. *Gilgamesh and Agga,* « American Journal of Archaeology », LIII (1949), 1-18. *New light on the early history of the ancient Near East, ibid.,* LII (1948), 156-164. *The death of Gilgameš,* « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », XCIV (1944), 2-12. *Dilmun, the Land of the Living, ibid.,* XCVI (1944), 18-28. *Gilgamesh and the Land of the Living,* « Journal of Cuneiform Studies », I (1947), 3-46. *Gilgamesh and the ḫuluppu-tree, a reconstructed Sumerian text,* « Assyriological Studies », Nr. 10, Chicago [1939]. *Additions to « Inanna' s descent to the Nether world »,* RA, XXXVI (1939), 68-80. *Biblical parallels from Sumerian literature,* Philadelphia 1954. *From the tablets of Sumer,* Indian Hills [1956].

KRAPPE A. H., *Mythologie universelle,* Paris 1930.

KRAUS F. R., *Zu Moortgat, « Tammuz »,* WZKM, LII (1953), 36-80.

KROLL J., *Gott und Hölle, der Mythos vom Descensuskampfe,* Leipzig-Berlin 1932.

LABAT R., *Le poème babylonien de la création,* Paris 1935. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* Paris 1939. *Hémérologies et ménologies d'Assur,* Paris 1939.

LAJARD F., *Recherches sur le culte public et les mystères de Mythra en Orient et en Occident,* Paris 1867.

LAMBERT M., *Notes d'archéologie et d'épigraphie sumériennes, VII: Ningišzida et Gilgameš,* RA, XLII (1948), 207-208.

LANGDON ST., *The Babylonian epic of creation restored from the recently recovered tablets of Assur,* Oxford 1923. *New fragments of the commentaries on the ritual of the death and resurrection of Bel,* JRAS, 1931, 111-116. *The mythology of all races, V: Semitic,* Boston 1931. *The Babylonian conception of the Logos,* JRAS, 1918, 433-449. *Oxford editions of cuneiform texts, II: Historical inscriptions, containing principally the chronological prism, W-B.* 444, London 1923. *Sumerian liturgical texts,* « University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of

the Babylonian Section », X, 2, Philadelphia 1917. *The epic of Gilgamesh,* « Publications of the Babylonian Section of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania », X, 3, Philadelphia 1917. *Tammuz and Ishtar, a monograph upon Babylonian religion and theology,* Oxford 1914.

LANDSBERGER B., *Babylonisch-assyrische Texte* in LEHMANN, *Textbuch zur Religionsgeschichte,* Leipzig 1912, 80-95. *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie ḪAR. Ra=ḫubullu,* Abh. der Sächs. Akad. der Wiss., XLII, VI, Leipzig 1935. *Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht,* « Symbolae ...Paulo Koschaker dedicatae, » Leiden 1939. *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* in HAAS H., *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* 6. Lieferung, Leipzig-Erlangen 1925. *Ḫabiru und Lulaḫḫu,* « Kleinasiatische Forschungen », I (1929), 321-334.

LEHMANN E., *Textbuch zur Religionsgeschichte,* Leipzig 1912.

LENORMANT F., *Les premières civilisations,* Paris 1874.

LEWY J., *A propos des adverbes annānum et ullānum,* RA, XXXV (1938), 81-91.

LEWY J., LEWY H., *The origin of the week and the oldest West Asiatic calendar,* « Hebrew Union College Annual », XVII (1942-1943), 1-132.

LEXA FR., *La magie dans l'Egypte antique de l'Ancien Empire jusq'à l'époque copte,* Paris 1925.

LOISY A., *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse,* Paris 1901. *Le origini del cristianesimo,* Torino 1942.

LUCKENBILL D. D., *The Annals of Sennacherib,* Chicago 1924.

MEIER G., *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû,* AfO, Beiheft 2, Berlin 1937.

MEISSNER B., *Babylonien und Assyrien,* I-II, Heidelberg 1920-1925. *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgameschepos,* Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, VII, 1, Leipzig 1902.

MELONI G., *Saggi di filologia semitica,* Roma 1913.

MILLS PH. L., *The journey of Gilgamesh to the isles of the Blest,* JAOS, XLVIII (1927), 289-301.

MOORTGAT A., *Vorderasiatische Rollsiegel,* Berlin 1940. *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst,* Berlin 1949.

MORGENSTERN J., *On Gilgameš-Epic XI, 274-320. A contribution to the study of the role of the serpent in Semitic mythology,* ZA, XXIX (1914-1915), 284-301.

MOWINCKEL S., *Wer war Gilgameš?,* Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Batava, Danica, Norvegica, XV (1937), 141-160. *Zur Göttlichkeit des Gilgameš und zur Entstehungszeit des Gilgameš-Epos,* Acta Orientalia, XVI (1938), 241-250. *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie,* Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos. Klasse, 1921, No. 6, Kristiania 1922.

MÜLLER K. F., *Das assyrische Ritual, I,* Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, XLI, 3, Leipzig 1937.

NÖTSCHER F., *Ellil in Sumer und Akkad,* Hannover 1927.

NOUGAYROL J., *Une nouvelle « mise à mort » de Ḫumbaba,* RA, XLVII (1953), 34.

OBBINK H. W., *De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypte,* Amsterdam 1925.

OPITZ D., *Studien zur altorientalischen Kunst,* AfO, VI (1930-1931), 59-65. *Der geschlachtete Gott,* AfO, V (1929), 81-98. *Der Tod des Ḫumbaba,* AfO, V (1929), 207-213.

OPPENHEIM A. L., *Akkadian pul(u)ḫ(t)u and melammu,* JAOS, LXIII (1943), 31-34. *Assyriological gleanings, IV,* « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », CIII (1946), 12-14. *Mesopotamian mythology, I,* « Orientalia », N. S., XVI (1947), 207-238; *II,* XVII (1948), 17-58; *III,* XIX (1950), 108-129. and L. F. HARTMAN, *The domestic animals of ancient Mesopotamia,* JNES, IV (1945), 152-177.

PALLIS S. A., *The Babylonian akitu festival,* « Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Philologiske Meddelelser », XII, 1, København 1926.

PANNWITZ R., *Das namenlose Werk,* Nürnberg 1920.

PAULUS W., *Marduk Urtyp Christi?,* « Orientalia », 29, Roma 1928.

PETTAZZONI R., *Der babylonische Ritus des Akītu und das Gedicht der Weltschöpfung,* « Eranos-Jahrbuch », XIX (1951), 403-430. *L'onniscienza di Dio,* Torino 1955. *La confessione dei peccati,* II, 2, Bologna 1935.

PÉZARD M., *Étude sur les intailles susiennes,* « Délégation en Perse, Mémoires », XII (1911), 79-122.

PINCHES TH. G., *Gilgameš and the hero of the flood,* « Proceedings of the Society of Biblical Archaeology », XXV (1903), 113-122.

POEBEL A., *Der Name der Mutter des Gilgameš,* OL, XVII (1914), 4-6. *Historical and grammatical texts,* Philadelphia 1914. *Historical texts,* Philadelphia 1914.

POPLICHA J., *A sun myth in the Babylonian deluge story,* JAOS, XLVII (1927), 289-301.

PRINTZ W., *Gilgamesch und Alexander,* ZDMG, LXXXV (1931), 198.

PRITCHARD J. B., *Near Eastern texts relating to the Old Testament,* Princeton 1950. Di questo libro si ha una seconda edizione del 1955.

PROOSDIJ B. A. VAN, *Het zondevloetverhaal in het Gilgamesj-epos, Oudoostersche vertelkunst, Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving,* « Mededeelingen en Verhandelingen », No. 7, Ex Oriente Lux, Leiden 1947.

RANKE H., *Zur Vorgeschichte des Gilgamesch-Epos,* ZA, XLXI (1949), 45-49.

RAVN O. E., *The passage on Gilgamesh and the wives of Uruk,* BO, X (1953), 12-13.

RAWLINSON H. C., *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* IV, London 1875.

REICHEL A., *Die Stierspiele in der kretisch-mykenischen Kultur,* « Athenische Mittheilungen », XXXIV (1909), 85 e sgg.

REIMPELL W., *Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung,* Berlin 1911.

RIMALT E. S., *Wechselbeziehungen zwischen dem Aramäischen und dem Neubabylonischen,* WZKM, XXXIX (1932), 99-122.

ROEDER G., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* Jena 1923.

ROGGIA G. B., *La formazione del poema e i problemi dello spirito nell'antico Oriente,* in [N. N.], *L'epopea di Gilgamesh,* Milano 1944.

SALONEN A., *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien,* « Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica », VIII, 4, Helsingforsiae 1939. *Nautica Babyloniaca,* ibid., XI, 1, Helsinki 1942.

SAYCE A. H., *The Hittite version of the Epic of Gilgames,* JRAS, 1923, 559-571. *Hittite legend of the war with the great serpent,* JRAS, 1922, 177-190.

SCHEIL V., *Notules, XLVIII: Gilgameš et la chaussure à pointe recourbée,* RA, XV (1918), 84-85.

SCHMIDKE FR., *Gilgamesch, Streben nach Erlösung vom Tode,* « Morgenland », H. 28.

SCHMIDT J., *Typhoeus, Typhon,* in ROSCHER W. H., *Lexikon,* 1916, 1426-1454

SCHNABEL P., *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur,* Leipzig-Berlin 1923.

SCHOTT A., *Die Anfänge Marduks als eines assyrischen Gottes,* ZA, XLIII (1935), 318-321. *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften,* « Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft », XXX, 2, Leipzig 1926. *Marduk und sein Stern,* ZA, XLIII (1935), 124-145. *Wann entstand das Gilgamesch-Epos?,* « Studien zur Kultur und Geschichte des nähern und fernen Ostens Paul Kahle... überreicht », Leiden 1935, 1-14. *Das Gilgamesch-Epos,* Leipzig 1934. *Zu meiner Übersetzung des Gilgamesch-Epos,* ZA, XLII (1934), 92-143.

SCHRADER E., *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen 1883²; Berlin 1903³.

SCHULTZ W., *Der Namensglaube bei den Babyloniern,* « Anthropos », XXVI (1931), 895-928.

SMITH G., *On some fragments of the Chaldean account of the creation,* « Transactions of the Society of Biblical Archaeology », IV (1876), 363-364.

SMITH S., *The face of Ḫumbaba,* « Liverpool Annals of Anthropology and Archaeology », XI (1924), 107-114; JRAS, 1926, 440-442. *b/pukk/qqu and mekku,* RA, XXX (1933), 153-168.

SODEN W. VON, *Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen,* ZA, XL (1931), 160-227, e XLI (1933), 90-183. *Neue Bruchstücke zur sechsten*

und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos Enūma eliš, ZA, XLVII (1942), 1-26.

SPEISER E. A., *The Creation Epic*, *in* PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, Princeton 1950, 60-72. *Mesopotamian origins*, Philadelphia 1930. *The Epic of Gilgamesh*, in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts*, Princeton 1950, 72-99. *Descent of Ishtar to the Nether World*, *ibid.*, 106-109. *Ancient Mesopotamia*, in *The idea of history in the ancient Near East*, New Haven-London 1955. *Word plays on the Creation Epic's version of the founding of Babylon*, « Orientalia », XXV (1956), 317-323.

SPELEERS L., *Gilgamesh ou Enkidou-dompteur des fauves*, « Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire », XXI (1949), 65-76.

STAMM J. J., *Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte*, « Asiatische Studien », VI (1952), 9-29.

STELLA L. A., *Il poema d'Ulisse*, Firenze [1955].

TALLQVIST KN., *Akkadische Götterepitheta*, « Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica », VII, Helsinki-Leipzig 1938. *Gilgameš-eposet. Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*, « Studia Orientalia », V, 4, Helsingforsiae 1934.

THEODORUS BAR KÔNÎ, *Liber Scholiorum edidit Addaï Scher*, Pars Prior, « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri », s. II, t. LXII, Parisiis 1910.

THOMPSON R. C., *The epic of Gilgamish*, Oxford 1930. *The epic of Gilgamesh*, London 1928.

THUREAU-DANGIN FR., *Rituels accadiens*, Paris 1921. *Die sumerischen and akkadischen Königsinschriften*, Leipzig 1907. *La fin de la domination gutienne*, RA, IX (1912), 111-120. *La passion du dieu Lillu*, RA, XIX (1922), 175-185. *Ḫumbaba*, RA, XXII (1925), 23-26. *Un vocabulaire de Kouyoundjik*, RA, XVI (1919), 165-171. *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*, Paris 1912. *L'exaltation d'Ištar*, RA, XI (1914), 141-158.

UNGER E., *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1932. *Glyptik (Vorderasien)*, « Reallexikon der Vorgeschichte », LV (1926), 365-372.

UNGNAD A., *Gab es eine sumerische Fassung der Siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes?*, ZA, XXXI (1917-1918), 153-155. *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921. *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, « Kulturfragen », Heft 4-5, Breslau 1923. *Das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos*, ZA, XXXV (1924), 133-140.

VIROLLEAUD CH., *La Montagne des Cèdres dans les traditions de l'ancien Orient*, « Revue de l'Histoire des Religions », CI (1930), 16-26. *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, *ibid.*, 202-215. *Légendes de Babylone et de Canaan*, « L'Orient Illustré », 1, Paris 1949.

WEBER O., *Altorientalische Siegelbilder*, I-II, « Der Alte Orient », XVII-XVIII, Leipzig 1920.

WEIDNER E., *Zur vierten Tafel des babylonischen Weltschöpfungsliedes*, AfO, III (1926), 122-124. *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, Leipzig 1915. *Die Schöpfung des Menschen und die Einsetzung der Anunnaki*, AfO, XI (1936-1937), 72-74. *Ein neues Bruchstück der XII. Tafel des Gilgameš-Epos*, AfO, X (1935-1936), 363-365. *Zu Gilgamesch-Epos, Tafel 1, I, 12*, AfO, XVI (1952-1953), 80.

WITZEL M., *Gilgamesch erobert Kisch und bereitet dessen Dynastie (unter Agga) ein Ende*, « Orientalia », V (1936), 331-346. *Sumerische Rezension der Himmels-Stier Episode aus dem Gilgameschepos*, OL (1931), 402-410. *Bemerkungen zu Ischtars Höllenfahrt*, « Orientalia », I (1932), 75-85. *Nochmals* parşu = « *Heiligtum* », « Orientalia », II (1933), 208-223. *Einige Synonima von « parşu »*, « Orientalia », IV (1935), 92-106. *Zur sumerischen Mythologie*, « Orientalia », XVII (1948), 393-415.

WÜNSCHE A., *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905.

ZIMMERN H., *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, Leipzig 1912-1913. *Die altbabylonischen vor- (und nach-) sintflutlichen Könige nach neuen Quellen*, ZDMG, LXXVIII (1924), 19-35. *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel*, ZA, XXIV (1910), 166-171. *Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos*, « Festschrift Hommel », I, 213-225. *Marduk, das Götter-Sonnenkind*, ZA, XXXV (1923-1924) 239. *Babylonisches Schöpfungsepos*, in H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, 401-417. *Weltschöpfung*, in SCHRADER E., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin 1902, 488-497. *Der Kampf des Wettergottes mit der Schlange Illuyankaš. Ein hethitischer Mythus*, in « Streitberg Festgabe », Leipzig 1924, 430-441. *Ein vorläufiges Wort über babylonische Metrik*, ZA, VIII (1893), 121-124.

* * *

Troppo tardi mi è stato accessibile G. DOSSIN, *Enkidou dans l'« Epopée de Gilgameš »*, Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5ᵉ série, t. XLII, 1956, 580-593.

I.

Nomi di divinità, eroi, dèmoni, città ecc. nel testo dei tre miti

II.

Termini sumeri, babilonesi e assiri

INDICE DELLE TAVOLE

Finito di stampare
alla S.T.E.B. - Società Tipografica Editrice Bolognese - Bologna
per la Casa Editrice Sansoni di Firenze
nel maggio 1958